

余英时文集

第十二卷

國學與中國人文

广西师范大学出版社
GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

余英时文集

第十二卷

國學與中國人文

余英时 著

沈志佳 编

Guoxue yu Zhongguorenwen



· 桂林 ·

责任编辑：李　琳
装帧设计：刘　凛

图书在版编目（CIP）数据

国学与中国人文 / 余英时著；沈志佳编．—桂林：广西师范大学出版社，2014.6
（余英时文集；12）
ISBN 978-7-5495-1839-5

Ⅰ．①国…　Ⅱ．①余…②沈…　Ⅲ．①国学—中国—文集　Ⅳ．①Z126.27-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2012）第 103919 号

广西师范大学出版社出版发行
（广西桂林市中华路 22 号　邮政编码：541001
网址：http://www.bbtpress.com）
出版人：何林夏
全国新华书店经销
广西大华印刷有限公司印刷
（广西南宁市高新区科园大道 62 号　邮政编码：530007）
开本：880 mm ×1 240 mm　1/32
印张：10.25　　字数：247 千字
2014 年 6 月第 1 版　　2014 年 6 月第 1 次印刷
印数：0 001~5 000 册　　定价：46.00 元

序

《余英时文集》第十一、十二两卷即将面世，这是广西师范大学出版社和友人沈志佳博士通力合作的最新成果，让我首先表达最诚挚的感谢。但是我必须赶紧补充一句，对于志佳而言，这"感谢"二字是绝对不够用的。像前十卷一样，从集结到编定，她为这两卷文集做了无数劳心而又劳力的细致工作，她在《编者后记》中已透露此中消息。

最使我感动不安的，志佳自己的职务一向很繁重，接掌华盛顿大学东亚图书馆馆务以后，更是如此。但是十几年来，她竟在繁忙的专业之外，硬挤出时间来，先后为我编出了十二册文集。由于志佳和我是史学界的同行，她编我的文集无论是主题的选择、分类，或系年等方面，都井然有序。因此我的作品才能够以系统性的面貌呈现于读者之前。得到这样一位富于"理解之同情"的编者，我当然感到十分欣幸，但每一念及她的辛苦和牺牲，则又不胜其惶悚。

《文集》第十一、十二两卷的重点各有不同，《编者后记》已予指出，这里不必重复。这部文集的最早四卷是2004年出版的，十卷本（第五至第十卷）则是2006年出版的，距今已整整七年。现在第十一、十二卷的刊行可以说是承先启后的一个新阶段的开始。此中原因并不难寻找：志佳

一直在收集我最近七年来的新作;她将这些新作和以前未收但性质相近的旧作聚拢在一起,新的文集便自然而然地形成了。志佳告诉我:她对于第十二卷以下已有初步构想,有兴趣的读者不妨拭目以待。

这部文集所涉及的范围很广,论题繁多,初看似有泛滥无归之势。因此我想简单地概括一下我的治学宗旨,以供新一代读者参考。

上接五四以来的文化争议,我采取了下面的假定:我承认人类文化大同小异。因为"大同"所以不同文化之间可以相通,不仅在物质层面,而且在精神层面也可以相通。但因为"小异",所以每一文化又各有其特色。文化特色复和文化程度成正比,文化越高,则特色也越显著,目前讨论得很热烈的古代"轴心文明"(Axial Civilizations)便是最有代表性的史例。在这一假定之下,我的历史研究自始即以探求中国的文化特色为最后归宿。由于文化特色无所不在,不是仅从思想或哲学一端所能掌握得住,因此我在思想之外,还要从政治、社会、经济等各方面去查看这一特色是如何体现的。但我并不把各部门完全分开讨论,而是从整体的(holistic)观点查其互相之间的关联与会通,因为文化特色往往在此关联与会通之处显现。

又由于文化特色并非一成不变之物,而必然在历史流程中逐步演变,因此我的研究也不能限于任何一个时代。大体上说,我的重点主要集中在思想文化发生重大变化的时代,如春秋战国之际、汉晋之际、唐宋之际、明清之际。

上面提到,我对于中国文化特色的探求直接导源于五四以来的文化争论。这就是说,如多数现代的中国学人一样,我的文化关怀是:在西方文化的挑战下,中国文化究竟应该怎样自我调整和自我转化,然后才能达到陈寅恪先生所向往的境地,即"一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位"。我深信文化之"大同",因此对五四倡导的"科学"和"民主"两大普世价值始终抱着坦然接受的态度,至今未变。但是对于很多五四知识人一方面将"科学"推至"科学主义"(scientism)的极

端，另一方面又将清末以来"尊西人若帝天，视西籍若神圣"（邓实[1877—1951]语）的态度发展到顶峰，则是我完全不能同意的。所以追溯到最后，我试图在传统的方方面面发掘中国文化的特色，除了历史求真之外，同时也希望脱出上述两种偏颇，而寻求一条比较顺适的中西文化会通之道。

相应与这一文化关怀，我的阅读和思考范围往往不能不越出我的教研专业，即19世纪以前的中国思想史和文化史。为了突出中国的文化特色，我有时也必须引西方文化为参照系，因为文化特色只有在互相比较中才能清晰地显现出来。为了展示中国传统的现代转化及其所经历的种种危机，我甚至不能不把我的史学研究扩展到20世纪。

以上概括只是提醒读者，我的文集虽不是有计划、有系统的一气呵成之作，但其中也有一些基本预设(assumptions)、中心观念和价值关怀，可以把一部分散篇文字有机地联系起来，包括第十一、十二两卷的文字在内。有心的读者试一披寻，当可自得之。

余英时

2013年10月27日于普林斯顿

原序一

这部《文集》是沈志佳博士费心费力编成的。她近几年来搜集了我所有的中文论著，分门别类，重新编排。这里所集四卷便是其中的一部分。广西师范大学出版社热心印行这四卷《文集》，先后也很费周章。我必须在这里表示诚挚的感谢。

这四卷《文集》大体上都是关于中国史学、文化史、思想史方面的论文，但也有几篇是讨论西方历史与文化的。写作的时间上起20世纪50年代，下迄近一二年；在这半个世纪中，我自己的知识和思想都有很多的变化和进展。如果我以今天的理解重写这些论文，它们当然会呈现不同的面貌。但无论是重写或彻底修改，在事实上都是不可能的，我只好让旧作新刊，以存其真。王国维云："人生过处唯存悔，知识增时只益疑。"可见这是一切治学之士的共同感受，我也唯有借这两句诗来自解了。

1901年梁启超写《中国史叙论》，在第八节"时代之区分"中首先提出中国史应划分为三个阶段：第一是"上世史，自黄帝以迄秦之一统，是为'中国之中国'"；第二是"中世史，自秦一统后至清代乾隆之末年，是为'亚洲之中国'"；第三是"近世史，自乾隆末年以至于今日，是为'世界之中国'"。很明显的，通过当时日本史学界关于"东洋史"的研究，他已接

受了文艺复兴以来西方人对欧洲史的分期模式。梁氏这篇论文是现代中国新史学的开山之作，和他第二年(1902)的《新史学》一文同样重要。就他所提出的"中国之中国"、"亚洲之中国"和"世界之中国"三个基本概念而言，他确实拓开了中国史研究的眼界，其贡献是很大的，但就其所援引的"上世史"、"中世史"和"近世史"的分期而言，他却在无意中把"西方中心论"带进了中国史研究的领域。欧洲史分期论和斯宾塞的社会达尔文主义合流，使许多中国新史家都相信西方史的发展形态具有普世的意义。以西方史为典型，中国史直到清末都未脱出"中古史时代"，几乎成为20世纪中国新史家的共同信仰。

20世纪30年代冯友兰写《中国哲学史》便明白承认："直至最近，中国无论在何方面，皆尚在中古时代。"(见第二编第一章)但是我自始即不能接受"西方中心论"这一武断的预设。在广泛阅读西方文化史、思想史之后，我越来越不能相信西方是"典型"，必须成为中国史各阶段分期的绝对准则。现代中、西之异主要是两个文明体系之异，不能简单地化约为"中古"与"近代"之别。在中国史研究中，参照其他异质文化(如西方)的历史经验，这是极其健康的开放态度，可以避免掉进自我封闭的陷阱。所以我强调比较观点的重要性。但是我十分不赞成"削足适履"式的比附，因为这将必然导致对于中国史的全面歪曲。1877年马克思在《答米开洛夫斯基书》中坚决反对有人把他关于西欧资本主义起源的论断变作一种历史通则，应用于俄国史的研究上面。这一强烈抗议是值得我们深思的。

这四卷《文集》所收的史学论著，虽然写作的时间有迟有早，大体上都是从上述的立场出发的。我诚恳地盼望得到读者的指正。

余英时

2004年3月21日

原序二

《余英时文集》一至四卷在2004年刊行以后，沈志佳博士又继续搜集了我的其他文字，择其可以与大陆读者见面的，编成第五至第十卷。广西师范大学出版社不辞烦难，在条件允许的范围之内，续刊这六卷新的《文集》，其敬业的精神是令人感动的。让我再一次对沈博士和出版社表示我的最诚挚的感谢。

我的专业是历史学研究，所以这六卷所收的论文仍然贯穿着史学的观点。但是就所涉及的范围而言，这六卷则比前四卷要广阔得多。整体地说，在我的思考和研究中，中国文化传统怎样在西方现代文化挑战之下重新建立自己的现代身份（modern identity），一直是重点之一。这当然是清末，特别是五四以来，中国知识人的共同问题，然而始终得不到明确的答案。我也不过是千千万万寻找答案者之一而已，这六卷新文集中保存了一些我的寻找的印迹。

后六卷与前四卷一样，也包括了早期到近期的文字。最近的包括一篇未发表过的新稿（讨论钱谦益的"诗史"观念，收在第九卷），最早的则是我在香港新亚书院求学时期的"少作"（收在第六卷和第七卷）。这里只想对这些"少作"略作交代。我受了五四思潮的影响，虽然已决定投入

中国史的专业，但对于西方近代的文化史和思想史同样抱着浓厚的兴趣。我当时已不能接受任何抽象的历史公式，更不承认西方史的阶段划分可以为中国史研究提供典型的模式。然而我深信西方的历史与思想不失为一个重要的参照系统，使我更易于在比较的观点下探索中国文化和历史的特性。同时，对于五四时代所接受的西方近代文化主流中的一些基本价值，如容忍、理性、自由、平等、民主、法制、人权等，我也抱着肯定的态度。这些价值，当时也被公认为普世性的，1948 年联合国的《人权宣言》便是明证。基于这一认识，我在 1950 年至 1955 年这几年间，曾努力阅读这方面的西文著作。《文集》卷六、卷七所收的“少作”便是在这一心态下写成的。

这些“少作”只是我早年学习的纪录，久已置于高阁。但 1983 年，在台北友人一再鼓励之下，我觉得盛情难却，曾由汉新出版社重印过一次。沈志佳博士这次提议将它们收入《文集》，我本来是很犹豫的。但是她认为这些“少作”毕竟代表了我写作生涯中的一个阶段，从《文集》编辑的角度说，仍是一个不宜缺少的环节。我终于接受了她的判断。这次印行，我自己并没有时间做任何修订。不过出版社方面根据既定的编辑原则，曾作了一些必要的处理，基本上仍是尊重原作的，仅仅减少了一些文句而无所增改。我很感谢出版社的苦心与好意。对于西方史的参照功能和起源于西方但已成为普世性的现代价值，我至今仍然深信不疑。这也是我让这些“少作”再度刊布的唯一理由。

余英时

2006 年元旦

目 录

第十二卷　国学与中国人文

"国学"与中国人文研究

一、"国学"观念的复苏

自上世纪90年代所谓"国学热"以来,"国学"这个观念,在消歇了四十多年之后,几乎一夜之间又在中国大陆上复苏了。与其他的"热"——如"文化热"、"'后学'热"相较,"国学热"具有两项明显的特色:第一,它的持续性,十几年来这股"热"不但未消退,而且还在继续增高;第二,它的扩张性,即从学术文化界走向社会。"国学热"的社会化,尤其是最近几年的突出现象,电视上有各种"论坛",著名大学附设"国学"训练班,培养"企业管理"界人士的"精神资源",甚至有些地区出现小学生"读《四书》、《五经》"的活动。大众传媒包括电视、报纸、杂志、网络则极尽推波助澜之能事。如果说"国学"今天是大陆上一个家喻户晓的词,大概不算是夸张。

"国学热"的社会化是一个十分复杂的现象,但不在我要讨论的范围之内。我今天讲演的主旨是检讨"国学"和中国人文研究的关系。"国学热"不但最初是从学术和文化界开始的,而且也在学术和文化界产生了实际的影响。最明显的,清末以来的所谓"国学大师"

重新为新一代人文研究者所发现，他们的著作在湮没了三四十年之后也重新受到普遍的重视。

近几年来“国学大师”的传记和全集、选集等一直是大陆出版界一个十分兴旺的部门。在中国人文研究（如文、史、哲）的领域中，偃后重生的“国学”也不断扩张它的影响力；许多著名的大学都开设了“国学研究”的专业中心，甚至还成立了“国学研究院”；以“国学”命名或以“国学研究”为主旨的学报也相继问世。所以我们今天已不能忽视“国学”在人文研究方面的功能和意义。

二、“国学”与“西学”——两套学术系统的会通

“国学”一词和“国粹”一样，最初都是从日本传过来的。日本早在德川晚期，即18与19世纪之交，已出现了一批“国学者”（kokugakusha）。他们可以说是对日本儒学的反动，强调日本本土学术的主体性。所以“国学”概念的起源还早于“国粹”。这两个日本名词在清末都传到了中国，变成了“中国的国学”或“中国的国粹”。章炳麟、梁启超、王国维、刘师培等人都曾正式用过“国学”或“国粹”两字。当时还有一个流行的名词——“国故”，与“国学”大致相近；章炳麟《国故论衡》在民国初年几乎人手一编，所以“国故”一词也风行中国。“五四”以后“整理国故”的运动便承之而起。（胡适说：“‘国学’只是‘国故学’的缩写。”）

以上几个概念，最近讨论很多，但我在这里不可能涉及。我所讲的“国学”主要是指中国传统的一套学术（或知识）系统而言；这个问题应该稍做检讨。中国学术系统及其分科，古今颇有变迁，此处不可能详论。最简略地说，古代“六艺”（礼、乐、射、御、书、数）春秋以下即未见流行；孔门“四科”（德行、言语、政事、文学）后世也没有认真持续

下去，不过《世说新语》仍借“四科”之名为人事分类的范畴而已。但南朝宋文帝（424—453）建立玄学、史学、文学、儒学四科专门学校则是后世学术分科的一个重要的新开端，影响很大。玄、史、文、儒四科的划分大概受到魏晋之际荀勖（死在298年）将图书分为甲（经）、乙（子）、丙（史）、丁（诗赋艺）四部有关。“玄”在这一时代主要指易、老、庄“三玄”，即是“子学”；“儒”包括六经；“诗赋”即“文学”；“史”则自始即自成一类，这是尽人皆知的。自唐代以来，图书分部的甲、乙、丙、丁分别写为经、史、子、集，而学术分科也顺序为经学、史学、子学、文学，两者融合为一体，于是而有“四部”之学之称，一直延续到清代。

经、史、子、文虽代表着中国的学术系统，但这一系统在清代却发生了新的变化，这便是“考证学”的全面发展，终于成为中国学术的主流。乾、嘉的考证派生出许多经典文本整理的专技知识如训诂学、音韵学、古文字学、校勘学等，有的后来由附庸而蔚为大国，发展成为独立的学科。所以在乾嘉时期，不少人将学术分为义理（宋明理学）、考证、词章（文字）三大类，鼎足而立；其中考证最称显学，相形之下义理和词章则黯然失色。但进一步观察，义理、考证、词章的三分法并没有能够取经、史、子、文的“四部”之学而代之。有清一代考证的主要对象最先是经，其次则史，再其次为子，最后更扩大到集部（如戴震的《屈原赋注》）。可知考证虽愈来愈精确，但毕竟纯是一种研究的方法，所以经、史、子、文都用得上它，当时章学诚已指出这一点了。事实上从乾嘉到晚清，考证是和“四部”之学紧密结合在一起的，《四库提要》和张之洞的《书目答问》便是最明显的例子。在清末卓然成家的学者几乎都是从《四库提要》中训练出来的；而他们早年治学入门也无不假道于《书目答问》，因为它提供了考证学者整理出来的最佳版本。

通过以上简略的析论，中国传统学术系统在清末的最新面貌可

以这样概括:经过考证方法洗礼之后的“四部”之学。前引章炳麟、梁启超、王国维、刘师培诸人笔下的“国学”一词便指此而言,因为他们都是从这一学术系统中成长起来的,尽管他们治学的重点和范围各有不同。但他们愿意转借日本的“国学”一词作为自家学术系统的代称,这就表示他们心中还有一个“西学”的观念;事实上,他们是最先在“国学”与“西学”之间寻求会通的人。这里也应该对于“西学”的概念及其在清末的涵义稍做一点澄清。

自明末以来,“西学”主要指西方的自然科学,当时称之为天文、历算。晚清冯桂芬《采西学议》(见《校邠庐抗议》)仍将“西学”等同于现代科技。甚至1896年梁启超编《西学书目表》,情况也没有基本改变。梁氏所收集的有关西学译著一共三百种,他分成三类:第一类是“西学”,为上卷,包括算学、重学、电学、化学等,完全属于自然科学的范畴。第二类不称作“西学”而名之为“西政”,包括史志、官制、学制、法律、农政、矿政等,收在中卷。这些书都是关于西方各国如何处理实际事务的记载,确实和“学”扯不上关系。第三类是“杂类之书”,为游记、报章等,收入下卷,更不足以当“学”的称号了。《西学书目表》是一条最可信的证据,证明到1896年为止,中国人对“西学”一般的认识大体仍未超出自然科学及其技术应用的范围之外。当时虽有“西学”大师严复,为知识界所普遍尊敬,但他的西方名著翻译是后来的事。1896年10月严复《与梁启超书》,中有“拙译《天演论》仅将原稿寄去”的话,可知梁在编《西学书目表》时并未见到《天演论》刊本。(按:《天演论》刊本今可见者以1895年陕西味经售书处重刊本为最早,当时似未普遍流通。)据我阅览所及,最早扩大“西学”这一概念的,其功仍应归之于严复。1898年阴历八月初三日(阳历9月18日,即戊戌政变的前三天),他在通艺学堂讲“西学门径功用”,第一次对西学做了比较全面的介绍。他首先在各种专门学科之上,强调“玄

学”的重要性，其次又在自然科学之外揭出“群学”，包括政治、刑名、理则、史学等，即今天所谓社会科学。（见《严复合集》，台北辜公亮文教基金会，1998年，第一册，页168—171）所以这篇演词具有一种象征意义，即“西学”在中国知识人心中的重要性开始从自然科学转向人文研究。严氏所译诸书，如斯密亚丹《原富》、斯宾塞《群学肄言》、约翰穆勒《群己权界论》、甄克思《社会通诠》等都刊在1901至1904年之间，而上述“西学”从自然科学到人文研究的转向便发生在严译流行全国的时候，严复在这一重要转折点上所发挥的影响力是决定性的。从此以后，中国学人以“国学”与“西学”对举而进行讨论，其“西学”主要即是指西方人文社会科学而言。

这里应该郑重指出：清末学人虽然以“国学”（或“国粹”）与西方学术系统做鲜明的对比，但却没有抗拒“西学”的涵义。相反的，他们基本上承认了“西学”的价值，兼肯定“西学”有助于“国学”研究。所以《国粹学报略例》毫不迟疑地宣称：“于泰西学术，其有新理特识足以证明中学者，皆从发挥。”这不是一句空洞的门面话，《国粹学报》自始至终（1905至1911年）都实践了这句诺言。其中主要撰稿人之一刘师培表现得尤其积极。一方面，他把自己擅长的文字训诂之学与斯宾塞社会学观察互相沟通，而写了《论小学与社会学之关系》（收在《左盦外集》，《刘申叔先生遗书》本），共三十三则，认为“西人社会之学可以考中国造字之原”。此外又写了《论中土文字有益于世界》一文，反过来以中土文字的涵义证实西方社会学的观察。在这一问题上，他也许受了严复的影响，因为严氏在《群学肄言·译余赘语》中已说：“尝考六书文义，而知古人之说与西学合。”同时章炳麟也同意刘师培以进化论解释中国文字演变的次第。另一方面，刘氏又做种种努力，以打通中西两种学术系统之间的隔阂。在这一层面上，他的《国学发微》和《周末学术史序》二书最有代表性。在前一书中，他处

处引用西方自希腊、罗马以至近代哲学、宗教、学术的种种观念，来阐明中国的经子诸学"合于西儒"。在后一书中他则将中国古代学术思想史，分别系于西方范畴之下，一一加以论述，如心理学、伦理学、社会学、宗教学、政法学(即政治学)、计学(即经济学)等共十六类。这明明是要将中国原有的"四部"系统转化为西方学科分类。

但这不仅刘氏一人如此，王国维批评张之洞主持的大学学科章程，也完全接受了欧洲的知识分类系统，主张将中国原有经、史、子、文四部分别纳入哲学、史学、文学、心理学、伦理学等等西方的分科系统之内。(见《奏定经学科大学、文学科大学章程书后》)再就史学一门而论，梁启超所提倡的"新史学"也是以西方系统为依归。他在《原拟中国文化史目录》中便包括了种族、政制、法律、财政教育、宗教礼俗、学术思想、国际关系、文学、美术等等专史，与同时《国粹学报》邓实所提倡的"国史"以及章炳麟所构想的"通史"几乎完全一致。

清末民初是"国学"兴起的阶段，它构成了现代中国人文研究的主流。以实质内涵而言，"国学"自是中国本土的学术系统，但它自始便要求与西方学术系统互相沟通，并且在概念化方面受到了西方的影响。所以"国学"不能简单地视为乾、嘉考证学的延续。这一点在它的下一个阶段表现得很清楚。

三、"五四"以后"整理国故"的运动

钱玄同论国故研究运动，分为前后二期，以 1917 年划界。这是因为他断定新文化运动为第二期的开始，所以他说："第二期较第一期研究之方法更为精密，研究之结论更为正确。"(《刘申叔先生遗书序》)他是前后两期的参与者，他的话是值得重视的。

关于第二阶段的国故研究，1922 年胡适为北大《国学季刊》所写

的《发刊宣言》将"整理国故"的规划和意义陈述得非常清楚。这篇宣言是代表《季刊》全体编辑人写的。(编辑共十一人:胡适、沈兼士、钱玄同、周作人、马裕藻、朱希祖、李大钊、单不庵、刘文典、郑奠、王伯祥)写成后又经过钱玄同的批评,然后才修改定稿。所以《宣言》表达了当时"国学界"的共识,不是胡适一人的私见。《宣言》开头便说国学界正处于"青黄不接的时期,只有三五个老辈在那里支撑门面"。根据他的日记,我们知道这"三五个老辈"是指王国维、罗振玉、叶德辉、章炳麟和梁启超。这恰可证明"整理国故"是直接继承清末民初的"国学"运动而起的。因此无论在"承先"或"启后"方面,第二期"整理国故"和第一期"国学"都持基本相同的态度:在"承先"方面,《宣言》首先肯定清代三百年的学术成绩为"整理国故"奠定了坚实的基础;在"启后"方面,《宣言》也主张从中国原有的学术系统向西方近代的学术系统转移,不过目的更明确,方法更自觉了。

《宣言》最有影响的部分是提出:"国学的使命是要使大家懂得中国过去的文化史;国学的方法是要用历史的眼光来整理一切过去文化的历史;国学的目的是要做成中国文化史。国学的系统的研究,要以此为归宿。"在这一指导原则下,进行"专史式的整理",包括民族史、语言文字史、经济史、政治史、国际交通史、思想学术史、宗教史、文艺史、风俗史、制度史,一共十种专史。《宣言》要求国学家先在各专史上建立起一个基本架构,然后综合成一部"中国文化史"的大间架。当然,无论是专史或全部文化史的架构都是开放的,随时因研究的新进展而不断修订,但国学研究必以建立中国文化史的整体架构为最后归宿,则是"整理国故"的中心意义之所在。

我特别重视这篇《宣言》,并不是因为它为中国人文研究的规划已到了完美的境地。相反地,从今天的眼光看,其中可以批评之处甚多,专史的分类尤可商榷。我重视它,是因为这一设计在 20 世纪中

叶以前确实发挥了重大的导向作用。从 1922 至 1949 年,“整理国故”的大运动大体是朝着这一方向进行的。“五四”以来所出现的“国学大师”,尽管治学途径各有不同,整体地看,都是在各门专史上做出了重大贡献的学者。他们之中,有些建立了专史的架构,有些更从专史架构上攀通史的架构。

总之,前后两朝的“国学”研究都在寻求如何打通中国原有学术系统和西方现代学术系统之间的隔阂。在这一关联上,我必须一提傅斯年 1928 年所写的《历史语言研究所工作之旨趣》。这也是一篇重要的文献,与胡适《宣言》同样具有划时代的意义,也发生了实际的影响。如果说胡适“整理国故”尚徘徊于中、西两种学术系统之间,傅的《旨趣》则毫不迟疑地准备超越中国的学术系统,一心一意进入西方现代的学术系统。不过他不认为这一新系统是属于西方的,而视之为普世系统。所以《旨趣》特别说:“我们反对‘国故’一个观念。”这句话表面似乎是与胡适唱反调,但事实上则是把胡适所谓“以科学方法整理国故”的构想推到它的逻辑的终点。他已认定“学”无国界,所以说:“要把历史学、语言学建设得和生物学、地质学等同样。”换句话说,凡可称“学”者必是一种“科学”,“科学”则“断不以国别成逻辑的分别,不过因地域的方便成分工”。所以在史语所最早分组中,历史学一门中只有“文籍考订”和“史料征集”两组可以与中国原有学术系统(清代以来的朴学)发生关系,其余都是现代的普世“科学”了。

《旨趣》如此,实践中是否能完全超越“国学”,则是另一问题。但我们不能不承认这篇《旨趣》的重要性。

四、回顾与展望

先师钱宾四先生(穆)早在 1928 年就已指出:“学术本无国界。

'国学'一名,前既无承,将来亦恐不立,特为一时代的名词。"(《国学概论·弁言》)这句话常常见引于今天大陆上关于"国学"讨论的文字中。但八十年了,这一"时代的名词"不但仍然存在,而且重获活力。这似乎说明:中西两套学术系统至今还没有融化为一体。我们应该怎样理解这一历史现象呢?在这最后一节中,让我借着回顾与展望的机会,试着对这个问题做一检讨。

首先让我们回顾一下钱玄同所说的第一期国故研究,始于20世纪初年,严复通过译书将"西学"推拓到人文研究的领域。严氏译介的"西学"直接影响到当时国学的新发展。梁启超1902年撰《论中国学术思想变迁之大势》,在结尾处说:

> 严幾道(复)译赫胥黎《天演论》、斯密亚丹《原富》等书,方苏润思想界。十年来思想之丕变,严氏大有力焉。……但使外学之输入者果昌,则其间接之影响也使吾国学别添活气,吾敢断言也。但今日欲使外学之真精神普及于祖国,则当转输之任者必邃于国学,然后能收其效。(收在《饮冰室文集之七》页104)

这是公开承认西学的重要性在于它能为国学"添活气",而且也必须与国学相结合,它的"真精神"才能"普及于祖国"。所以梁启超流亡日本后便以速成方式取得日文的阅读能力,然后泛览于西方思想史与社会科学。他在西学方面所得虽浅,但眼界为之大开,很快便为国学开辟了新的疆域。1902年他的《新史学》发表在《新民丛报》创刊号上,严复读后竟叹为"石破天惊之作"(见《与张元济书·十四》,《合集》第一册,页283)。他在国学领域中本以史学见长,所以一旦接受了西方史学观念,即能触类旁通,推陈出新。他的《论中国学术思想变迁之大势》也显然是从日人所撰思想史之类的著作中获得启示,与

中国传统的"学案"截然异趣。胡适说他后来走上中国哲学史研究的道路便是受了此文的影响。(见《四十自述》,收在《胡适全集》第十八册,合肥:安徽教育出版社,页62)可见这篇融会西学与国学的论文确有转移学风的大功绩。

另一支受严复译书的激发而会通西学与国学的则是《国粹学报》派,其中尤以刘师培和邓实两人的文字最有代表性;他们都对严译斯宾塞《群学肄言》十分倾服。邓实深信斯宾塞的社会进化论,认为完全合乎"黄人进化之阶段"。刘师培在日本期间(1907至1908年)更广读社会学著作,对严复的观察做更进一层的回应。严氏在《译〈群学肄言〉自序》(1903年)中说:"群学何?用科学之律令,察民群之变端,以明既往、测方来也。"(见《合集》本,第一册,页294)这是19世纪流行的实证主义观点,相信社会科学也和自然科学一样,最后可以找到进化的规律("科学之律令")鉴往而知来。刘师培当时也接受了这一观点,所以在《论中土文字有益于世界》(1908年)中加以发挥,最后并指出,在西方社会学著作中,"以斯宾塞尔氏、因格尔斯氏之书为最精"(收在《左盦外集》)。"因格尔斯"即恩格斯,这是指《家族、私有财产与国家的起源》一书而言,代表了实证主义的最后归宿。必是沿着这条西学的思路,刘师培才翻译了《共产主义者宣言》。这是从严复译书派生出来的另一支西学,而且和梁启超所传承的一支相同,后来也在国学研究上激起了波澜,即马克思主义中学在中国的兴起。1930年郭沫若《中国古代社会研究》是这一方面的开山之作;此书以恩格斯《家族、私有财产与国家的起源》为理论根据,而充分运用了王国维卜辞研究的创获。这一发展大概不是当年刘师培和《国粹学报》派所能预见的。

在结束第一期国故研究的回顾之前,我们必须对王国维所代表的一支西学有所论述。王国维当然也受过严译西书的影响,但是他

早年便已取得英文和日文的阅读能力，而兴趣又偏于纯哲学，因此对严复的西学取径颇有微词，认为严氏"所奉为英吉利之功利论及进化论，不解纯粹哲学"；所译西书不过是"哲学之各分科如经济、社会等等"而已。（见《论近年之学术界》，收在《静安文集》，《王静安先生遗书》本，第四册）王国维的评论大体合乎事实，不过说严氏"不解纯粹哲学"，则嫌下语过重。19 世纪下半叶正值黑格尔在英国哲学界如日中天的时代，后来反对德国唯心论的罗素和穆尔（G. E. Moore）无不经过一个黑格尔的阶段。严复留学英伦适逢其会，不可能逃得过黑格尔的影响。他在 1906 年写《述黑格儿惟心论》（原加英文"*Hegel's Philosophy of Mind*"）一文，对黑格尔的"心"之三义——主观心、客观心、绝对待心——加以分辨，并对主、客二心做了简要的介绍。文末复将日耳曼哲学谱系划出一个大轮廓，从康德、费希特（Fichte）、谢林（Schelling）一直讲到黑格尔和叔本华。（见《合集》第二册，页 446—455）严复诚然不是玄思型的学人，但我们并不能因此而说他"不解纯粹哲学"。

概括地说，王国维最初虽也假途于严译而接触到西学，但是他另辟途径，不久便突破了严复的樊篱，把西学推拓到哲学的领域。自 1899 至 1905 年，他足足有六七年的时间浸润在康德、叔本华、尼采等人的著作之中。同时由于教学的关系，他也涉及心理学、社会学、名学、法学各科，并译英、日有关教材为讲义。所以在 20 世纪初年，他代表了西学在中国的最高水平，无论就广度或深度而言，都当之无愧。但同时我们也都承认：在第一期国故研究中，王国维的成绩最为出类拔萃。那么他的西学和国学之间是不是有一种内在的联系呢？让我们先看他自己的说法：

余谓中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰。风气既开，互相推助。

> 且居今日之世，讲今日之学，未有西学不兴而中学能兴者，亦未有中学不兴而西学能兴者。(《国学丛刊序》，收在《观堂别集》卷四，《遗书》本第三册)

此序撰于1911年，正值他告别西方哲学转入经、史、甲骨、金文学研究之际。从“互相推助”一语推测，这几句话也许是他现身说法。陈寅恪为他的《遗书》作序，曾扼要地举出三个方面以概括他的学术特色：“一曰取地下之实物与纸上之遗文互相证释”；“二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补正”；“三曰取外来之观念与固有之材料互相参证。”关于最后一方面其具体的表现是在“文艺批评及小说戏曲之作如《红楼梦评论》及《宋元戏曲考》等”。陈寅恪的概括极为精到，但读者不可误会王国维所受西学的影响仅限于早年所吸收的日耳曼哲学。事实上，西学对他的影响是一种整体性的，不在一枝一节之间。除上述哲学与社会科学外，欧洲历史也在他的博览范围之内。(见《欧罗巴通史序》，收在《静安文集续编》，《遗书》本第四册)因此我认为后期他从哲学、文学转入史学、考古，也依然得力于他在西方人文学术的深厚修养。罗振玉说他东渡日本之后“尽案首学，专治经史，日读注疏……又旁治古文字声韵之学”(《观堂集林·序》)，好像他完全局限在乾嘉考证学的范围之内。按之实际，此说未免言过其实。我认为还是他的弟弟王国华的话最为公允：

> 先兄治学之方虽有类于乾嘉诸老，而实非乾嘉诸老所能范围。其疑古也，不仅抉其理之所难符，而必寻其伪之所自出。其创新也，不仅罗其证之所应有，而必适其类例之所在。此有得于西欧学术精湛绵密之助也。(见《遗书·序三》)

这就是说,王国维已将西方人文修养融化在自己治学的整体方式中。因此无论是以卜辞考商史或参照他族故书以重建辽、金、元史地之学,其中都贯注了西学的精神;他提出的问题及其解答问题的方式都越出了乾嘉考证的范围之外。我们只要举《殷、周制度论》(《观堂集林》卷十,《遗书》本)便可以说明一切了。这篇轰动一时的名文撰于1917年,即新文化运动(白话文革命)开始之年,其中并未引用任何西方学说,但全文以"政治与文化之变革"为基本概念,而统整无数具体的历史发现于其下,层次分明。如果不是由于对西学已探骊得珠,他根本不可能发展出如此新颖的历史构想。

以上我们回顾了第一阶段国学与西学的互相交涉。大体上说,梁启超以为西学昌则"必使吾国学别添活气"或王国维所谓"中西二学,盛则俱盛"恰好可以概括这一阶段的特色。总之,在这一阶段中,中国的国学家,除王国维外,对于西学虽都不免浅尝而止,但他们的视野却因之而大开,中国人文研究的现代化便由此发端。

关于"国故运动第二期",让我解释一下为什么钱玄同断言:"第二期较第一期研究之方法更为精密,研究之结论更为正确。"首先这是因为钱氏心中有"科学方法整理国故"这句口号。这一口号是胡适最早提出来的,但很快便获得主流国学界的普遍接受。其次,胡适自1917年回国以来,便全力提倡"方法论运动"。他的《中国哲学史大纲》事实上也是一部以方法论为中心的历史研究,因为它的前身即是《中国古代逻辑方法的发展》(原为英文)。从1917年起,他在《北京大学月刊》上发表了一系列的《清代汉学家的科学方法》,后来(1921年)又扩大整理成《清代学者的治学方法》。(收在《胡适文存》第一集)在这篇影响极大的论文中,他不但肯定了清代考证是"科学方法",而且更进一步把"科学方法"总括成"大胆的假设,小心的求证"十个大字,一直流传到今天。钱玄同对胡适所提倡的"科学方法"是

很信任的，他也相信方法愈“精密”，研究的结论便愈“正确”，所以他才毫不迟疑地对于第二期的国故研究做出上述的论断。

如果从国学与西学的关系着眼，我们可以说，第二期与第一期最大的不同是新一代学人中很多已在西方接受了人文研究的长期训练，因此能出色当行地将西学和国学直接结合起来，不必再假途于日本了。胡适的《中国哲学史大纲》之所以成为第二个国故研究的“典范”(paradigm)，开辟了一代的学术风气，其原因便在这里。正如蔡元培为该书作序所说的，胡适一方面能运用清代的考证方法驾驭材料，另一方面又能参考西洋哲学史的形成构成一个完整的系统。

第二期的另一重大特色是西方人文社会科学全面进入了中国高等教育的系统；大学文、法两院的科系基本上是仿照西方(特别是美国)体制而建立起来的。当时中国人文社会科学家中出现了一种新的声音，即要求将所谓“国学”研究分门别类地收入各学科之内，如哲学、文学、史学、政治学、经济学、社会学、法律学等等。这一构想比第一期的刘师培又向前跨了一大步；刘氏不过试用西方学科分类以组织中国史料，但他并没有否定“国学”是一个相对独立而自主的研究领域。上述某些新一代的学人则不然，他们认为西方人文社会科学，和自然科学一样，已取得了普世的有效性，可以应用于任何文化或社会。因此金岳霖才认定“中国哲学”应该理解为“在中国的哲学”(Philosophy in China)，而不是“中国的哲学”(Chinese Philosophy)。正如“中国物理学”只能是“物理学在中国”，而不是“中国的物理学”(Chinese Physics)，因为严格地说，后者是根本不存在的。又如前面所引傅斯年的话，要把历史学建设得和生物学、地质学一样，这和金岳霖的观点显然是一致的。不但如此，他和李济都不承认“国学”或“汉学”(Sinology)是一个严格意义上的学科(academic discipline)。李济晚年与人讨论“汉学”问题，曾很坦率地说：他只知道赵元任是语

言学家、陈寅恪是历史学家,但不愿称他们为"汉学家"。

第二期之所以有此新观点的出现也是很自然的,由于五四新文化运动对于"赛先生"(Mr. Science)的无上崇拜,至少知识人在有意无意之间发展出一种今天称之为"科学主义"(Scientism)的心态。这一心态在当时主要表现在三个方面:第一,他们深信科学(指自然科学)所取得的知识是最可信、最有价值的知识(如物理学的知识)。第二,他们也深信,人文社会科学是追随着自然科学的成功榜样而发展出来的。虽然由于研究对象不同,人文社会研究也许永远达不到自然科学同样高度的精确性,但所建立的知识则必然属于同一性质。第三,他们又相信,有一种普遍性的研究方法可以取得客观的知识,无论用之于自然科学或人文社会科学都同样有效,这便是所谓"科学方法"。从这三项互相关涉的信念出发,于是他们之中有一部分人要求将国学研究分别依其性格纳入西方各种学术纪律之内加以处理;他们的理由是:唯有如此,国学研究所取得的新知识才能具备"科学的"身份。

但是这一新构想仅存在于理论上,实践中则未有着落。这是由于人文研究和自然科学之间大有分别。晚清以来,中国学术和教育界已完全接受了西方自然科学的系统,将自家原有的一套抛弃了。(详见我的《环绕着"李约瑟问题"的反思》,收在《中国文化史通释》,香港:牛津大学出版社,2010 年)因此在自然科学领域内,基本上不存在中西之间的歧异(除了医学方面偶有所见之外)。但人文研究在中国早有一个源远流长的传统,清末以来中国学人虽引西学与国学相映发,并不断地寻求两大学术系统的会通,但到现在为止,二者仍未脱"二水分流"的状态。中国原有的学术系统,我在本文之始已略做概括,这里不必再说。我只想指出,这一系统有它自己特有的问题及其解决方式与技术,并不能轻易地为西方系统所吸引。这里首先

是因为人文社会现象与自然现象不同，后者是普世性的，没有地域、民族的界限，但前者则无不受地域、民族、文化的制约。其次，西方的人文、社会科学是根据西方的特有的经验建立起来的。尽管这些学科，与自然科学一样，也都采取了普遍的形式，它们所概括出来的原理或规律毕竟不能“放之四海而皆准”。举例言之，一个在西方受过哲学史专业训练的人绝不可能把他学习西方哲学史的心得和经验原封不动地全部搬到中国哲学史的研究上面，甚至也不可能立即在中国哲学文本中展开工作。他必须另外接受一套中国传统学术的训练，特别是经学和子学，否则他将面对着大量的中国资料而手足无措。前引蔡元培说，胡适同时受过西方哲学史和中国考证学的双重训练，因此能在一年之中写出《中国哲学史大纲》。这句话更为我们提供一条实证。不但如此，胡适中年以后决定改用“中国思想史”的名称，也极值得注意。他从中国文献的研究过程中显然已发现西方“哲学”这一概念，用在中国材料上并不完全恰当。

以实际的研究成绩来说，第二期拥有相当辉煌的纪录。胡适的《中国哲学史大纲》建立了新的典范，影响很大，但开创之作，疏略是不可避免的。深入西学之后转而在国故研究方面做出重大贡献者，代有其人。以老一辈而言，如陈寅恪的史学、傅斯年的古代民族史、汤用彤的佛教史、萧公权的政治思想史都代表了中西融合的学术精品，比胡适的开创之作成熟得多。又由于西学已普遍传入中国的关系，从中国学术系统中出身的人此时也同样可以灵活运用西方的观念和著作方式，在国故研究的领域中写下传世之作。就我较熟悉的史学界而言，陈垣、柳诒徵、吕思勉、顾颉刚和先师钱穆五位大师可为典型代表。总结地说，从1920年代到1949年，第二期国故研究是在新典范之下进行常态的工作，创获极多，不仅见于专书，而且以现代论文的方式出现在当时许多第一流学术刊物上面，如北大《国学季

刊》、《清华学报》、《中央研究院历史语言研究所集刊》、《燕京学报》等等。因此这一期的成绩得到国际汉学界(日本和西方)的高度重视,限于篇幅,这里不能详说了。

前已言之,在第二期中,西方人文、社会科学已深入中国学术和教育体制之内,与第一期截然不同。但就王国维所谓"中西二学,盛则俱盛"一点而论,第二期和第一期则仍然是连续的。国学和西学虽未融成一体,"互相推助"却比第一期更为密切,这也是一个很明显的趋势。1937 年日本全面侵华,学术研究自然受到严重的影响。但由于 30 年代学人所积累的研究成果十分丰厚,许多名著都是在抗战时期出版的。如果上述趋势能延续下去,"中西二学,盛则俱盛"的局面或将有新的发展,也未可知。但不幸的是,1949 年以下三十年间"中西二学"竟同时进入"衰则俱衰"的阶段。

1949 年 8 月 16 日胡适《致赵元任夫妇》信说:

> 七月七日香港《大公报》记"全国社会科学工作者代表会议"筹备会,于七月十七日在北平开幕……朱德说:"世界上只有一种正确的社会科学,这就是马克司、列宁主义。"Wonderful!(《胡适全集》,合肥:安徽教育出版社,2003 年,第 25 卷,页 413)

所以自 1949 年起,西方人文、社会科学和国故学同时从中国大陆上消失了。一切有关中国历史、文学、思想之类的研究,以前属于"国故"范围的,此时则全部收进了马列主义的分科系统之中。前面已指出,第二阶段曾有人主张将国故研究分别纳入西方人文、社会科学的系统之中,但他们的愿望未能实现。现在马列主义者凭借着政治权力居然得到了成功,将国故拆散了,收进另一套西方"正确的社会科学"之内。从这一特殊意义上说,第二阶段以西学为普世真理的

意识不但延续到 1949 年以后，并且由潜之显，一变而成为不容质疑的钦定信仰了。

大陆上“中西二学，衰则俱衰”的状态在上世纪 80 年代初开始变化。80 年代的“文化热”清楚地显示：在中断了三十年之后，新一代知识人对西方人文学术和思想发生了无限的向往。与此同时，有关“中国文化”、“儒家”、“孔子”，甚至“国学”的讨论也出现了，不过远不能与“文化热”相比而已。但由于尽人皆知的原因，一入 90 年代，知识人对于西方文化的向往已无法继续下去了，代之而起的则是“国学热”。这两种“热”本身的成分都是很复杂的，二者兴起与衰落的历史背景也不是几句话可以说得清楚的。和“文化热”一样，“国学热”也是一个社会政治运动，因此不在本文讨论的范围之内。在结束本文之前，让我把“国学”仅仅当作一种纯学术性的活动，做一点展望。

首先我要指出，今天“国学”和“西学”的生态都已和 1949 年以前的情况大为不同。以国学而言，由于老辈凋谢，继起的人很少，已无法维持“国故”第二期（1917 至 1949 年）的研究水平了。过去属于常识层面的东西，现在或不免已解人难索了。所以如何重建国学这块园地，使它既有森严的纪律，又复欣欣向荣，是当前一个最迫切的任务。以西学而言，自 1960 年代以来，西方中心论和实证主义思维（科学主义即其最极端的表现）已渐渐失去以往的主流地位。英、美分析哲学的霸权之受到欧洲大陆种种思潮的挑战，尤其具有划时代的意义。（参看本书所收《对塔说相轮》及《补篇》）“后学”——“后现代”、“后结构”、“后殖民”——的兴起，新左派、多元文化论等的流行更使人眼花缭乱。中国知识人如果对西方学术和思想史缺乏通贯的认识，但又急于以西方文化为参照系统重新“整理国故”，他所面临的陷阱是无数的。第二期的特色是“以科学方法整理国故”，今天很可能变成“从后现代主义的观点解构前现代的国故”。此事偶一为之未尝

不能如匡衡说诗，足解人颐，但若真想由此捷径重建中国的历史与文化，则国故的前途将是很渺茫的。

最后我要郑重地指出，一方面由于西方中心论、科学主义走向式微，而另一方面文化多元论已逐渐成为人文、社会科学界的共识，国学作为一门学术已不再有消解于西学之中的危险。中国自有一个源远流长的人文研究传统，这一传统虽在近百年中受过西学的不断刷新，却仍然未失其原有的文化身份（cultural identity）。我们只要稍稍检视一下“五四”以下三十年间国学界留下来的一些经典作品，上述的论点便可以得到充足的印证。但国学必须继续保持它向西方人文社会科学的开放性，在这一方面，它和第一、第二期的态度是一脉相承的。所不同者，西学不应再被视为“科学之律令”或普世的真理，它将作为参考比较的材料而出现在国学研究的领域之中。作为参考比较的材料，国学家对于西学则应只嫌其少，不厌其多，这是我个人深信不疑的。

2010 年 1 月 15 日

试论中国人文研究的再出发

前言

最近读了英国作家华特生(Peter Watson)《现代心灵——二十世纪知识思想史》(*Modern Mind — An Intellectual History of the 20th Century*, 2001)一部大书,全面地考察了西方近百年来的思想变化,深有所感。我觉得其中有关人文方面的叙述,很有助于我们重新考虑如何研究中国人文传统的问题。因此我又重读了几年前出版的《转变中的美国学院文化》[1],其中检讨了哲学、文学、史学、经济学在最近一二十年的大转变,可以使我们进一步认清西方人文研究的新动向。本文分上、下两篇:上篇论西方人文思想的转变,即以上述两书为主要参考资料。下篇讨论这一百年来,中国人文研究与西方思想的关系,则根据平时学思所得。我想通过这两方面的观察,对今后中国人文研究的再出发提出一点初步的建议。文成于仓卒,思虑未周,读者谅之。

2003 年 5 月 4 日

上篇

科学革命虽然早始于17世纪，但科学主宰人类的生活，从局部到全面，则是20世纪的新发展。科学及其所衍生的实用技术今天已经由西方传布至全世界，这是所谓"全球化"的基本动力之所在。我们必须牢牢记住科技愈来愈支配现代生活这一事实，然后才能对人文研究在今天的处境有一个清醒的认识。让我略举实例，以说明我的意思。

1900年发现了量子学说的蒲朗克（Max Planck）自然是公认的物理学大家，毫无争议。但19世纪下半叶的德国，人文学科的地位仍远在新兴的科学之上。蒲氏出生在一个宗教和学术的世家，家人和亲戚并不鼓励他去学物理，甚至还有加以嘲笑的。他们都认为人文是比科学更为优越的知识方式。到了20世纪中期，人文与科学之间的相对比重已发生巨大的变化。1959年英国剑桥大学所爆发的"两种文化"争论便是最有象征性的事件。斯诺（C. P. Snow）是出身剑桥的科学家，其科学研究却以失败著名，后来改写小说，同时又兼任政府的科学顾问。这年五月他回母校演讲，题目是"两种文化与科学革命"。他将英国知识人分为两类，一类是人文，一类是科学。他对这两类知识人都提出了尖锐的指责：英国的政治与社会决策权力大体上掌握在人文知识人的手上，他们在大学时期的训练不外经典、史学及文学，但对科学却一窍不通。在他看来，20世纪才是真正科学革命的时代，许多基本发现，如物理、生物等，都出现在20世纪上半叶。因此国家政策由科学外行来拟定，是极其危险的事。另一方面，他也批评科学知识人缺少人文修养，以致往往轻视人文学。斯诺的主要论点在今天看来实在很平常，但当时却引起了西方学术文化

界的巨大震撼。首先发难的是剑桥大学的文学批评家李维思(F. R. Leavis),强调科学与人文的方法不同,语言不同,“两种文化”之说是无知妄作。随之纽约哥伦比亚大学的崔林(Lionel Trilling)评论这一争论,也认为斯诺过于简化人文的复杂内涵,“两种文化”的对比不能成立。

我引用这个公案并不是对争论的本身有兴趣,而是借此说明:从蒲朗克到斯诺,短短七八十年之间,科学与人文在西方社会中的地位,一升一降,已发生了惊人的变化。争论之所以出现,并持续至今(按:1999 年英国广播公司曾特制“两种文化”争论四十年纪念的讨论节目),象征着科学迅速地取代人文的新现象。四十年后反观这场争辩,似乎斯诺更有先见之明,科技文化现在几乎已渗透到日常生活的每一角落。相随而来的,则是文化评论家对科学的中心地位比斯诺更加肯定了。因此继“两种文化”的讨论之后,布洛克曼(John Brockman)在 1995 年又提出了《第三种文化》(*The Third Culture*)的说法。所谓“第三种文化”并不是科学与人文交流以后的新综合,而是科学知识的通俗化和普及化。最近二三十年来,物理学家、天文学家、生物学家中已有不少人开始专为一般读者写深入浅出的通俗读物。这些作品虽说是为了“雅俗共赏”(popular),其实还是假定了一定程度的科学训练,读者若没有相当的数理知识还是不容易吸收的。今天西方任何一家具规模的书店都有几个书架陈列着这些读物。这是二三十年前所未有的现象,一般人的“人文修养”大有为“科学修养”取而代之的趋势。

1987 年贾柯比(Russell Jacoby)出版了一部书,名为《最后的知识人》(*The Last Intellectuals*),主要讨论为什么所谓“公共知识人”(public intellectual)在美国社会上呈现逐渐减少的倾向。此书的解说很繁复,这里不能也不必涉及。值得注意的是布洛克曼在《第三种

文化》中所提出的答案。他认为20世纪中叶以来美国的公共知识人大多数都是人文、社会科学出身，他们所发挥的功能今天已为科学家所取代。譬如贾柯比书中特别指出英、美的分析哲学已取得全面的胜利，应该更合乎科学时代的需要。何以他们在社会上一般影响力反而比不上20世纪中叶以前的哲学家？布氏的回答非常干脆：科学今天无论在政策或哲学涵养方面，其所引申的后果比从前愈来愈深远，政府与社会都不能不更加重视。分析哲学家尽管在"科学的哲学"(Philosophy of Science)方面有种种精巧的建构，但是毕竟还是科学家对他本行所进行的哲学思考更为先进，也更为有用。

我必须说明，这里引布洛克曼的话，不过是借以指出一个无可否认的历史事实，即在一般人的意识中，科学今天已稳居于文化领航的地位，人文则退处次席。我虽不同意布洛克曼对于整个问题的分析，但不能不接受他所陈述的事实。现在人文与科学之间"霸权"交替的史迹已明，让我在这个基础上，检视一下人文研究在20世纪的动向。

在这篇短论中，我试图提出一个高度概括性的观察：20世纪的人文、社会科学在建立它们个别领域中的"知识"时，都曾奉自然科学为典范。这显然是因为自然科学如物理所创获的知识不但具有普遍性、准确性、稳定性，而且它们方法也十分严格。人文研究见贤思齐，毋宁是很自然的。尽管这一效颦运动并没有取得预期的效果，甚至失败多于成功，但整体地看，20世纪的人文研究一直在科学典范的引诱之下游移徘徊，则是一个无可否认的事实。姑就文、史、哲三门各说几句话，以见其梗概。

先从我比较熟悉的史学说起。由于对兰克(Leopold von Ranke)的不完整的了解，自19世纪末以来，西方(英、美、法)史学主流便是要把它变成一种"科学"(即所谓"科学的史学"，Scientific History)。20世纪西方史学的流派多不胜数，但其中最有势力的几

乎都企图从不同的角度与层面把史学化为“科学”。马克思派的历史“规律”说固不必说，法国年鉴派的“长期”结构或系统也是尽量要拉近历史现象和自然现象之间的距离，因而可以接受“科学的处理”。20世纪初叶美国“新史学”继“科学家的史学”之后，其目的仍然是为了扩大史学的“科学化”，不过不是直接与自然科学接轨，而是要与社会科学合流，而社会科学当然奉自然科学为最高的知识典范。这一潮流在美继长增高，至50、60年代而登峰造极。

在这一风气下所取得的最大创获，则在美国经济史方面。佛格尔(Robert W. Fogel)与诺尔思(Douglass C. North)等从60年代到70年代中，曾运用经济计量的方法，通过电脑对庞大统计数字的处理，研究了美国史上的经济成长、铁路建造以及奴隶制度等多方面的问题，得出了许多重要的新结论。但严格地说，这项成就已属于经济学，而不是史学。所以他们在几年前因此而获得了诺贝尔经济学奖。尽管如此，美国一般史学家对于他们的结论还是颇多持疑。佛格尔关于南方黑奴是奴隶制度的受益者之说，便引起了巨大的争论。量化史这在60年代极受重视，社会史(如家庭关系)、政治史(如投票行为)都曾予以援用。但时间久了，大家发现统计数字的解释甚难确定，这样的“科学的史学”还是无法达到自然科学关于建立规律、精确、预言或预测等等需求。80年代以来，美国史学界对它的热烈期望终于逐渐冷淡了。这里我必须补充一句，20世纪中也仍然有不少人把史学列入“人文”的范畴，因为史学究竟属“理科”(Sciences)或“文科”(Arts)是一个争辩不休的问题。50年代以后美国思想史的研究受到欧陆“精神科学”传统的影响，特别是柯灵乌(R. G. Collingwood)的启发，也开始重视“同情的理解”以及“人”的主观作用。这条途径终于引出了今天所谓“诠释学”的流行。但整体观察，追求各式各样的“科学化”则一直是史学的主流。

关于哲学与文学也取法于自然科学，我只能说得更简略。20 世纪是所谓“分析哲学”的时代。这个笼统的名词虽然包含着极复杂的内容和不同方向的内在发展，但专就它与科学的关系而言，分析哲学甘居于辅助地位，则始终未变。从开山大师罗素，30 年代的维也纳学派，到 50 年代以后的蒯因（W. V. Quine），都是环绕着科学知识（特别是物理知识）而建立一种“科学的哲学”（Scientific Philosophy）。蒯因有一句名言：“哲学只要以科学为对象便尽够了。”这句话虽引起不少同行的诟病，但的确表达了分析哲学的主要精神。所以在它的笼罩之下，政治、社会、哲学十分寂寞，直到 1971 年劳尔斯（John Rawls，2002 年过世）的《公平理论》（*A Theory of Justice*）出版才进入一个新的阶段，而其书究竟是否应当归功于分析哲学还大成问题。80 年代中期我曾写过两篇关于分析哲学的评论，这里便不再详说了。[2]

文学研究也同样在科学典范的笼罩之下。在“新批评”未兴起之前，美国大学中的文学研究以历史语言学（Philology）为主轴。当时的专家便说要把文学研究建立成与“科学”相同的一种严格学科。这和“五四”以后“以科学方法整理国故”的见解十分相似。中国学人当时也以乾、嘉的“训诂考证”体现了一种“科学方法”。30 年代至 60 年代是“新批评”执牛耳的时期。“新批评家”嫌历史语言的研究不够专门化，把许多外在的因素揽入文学领域之中，如历史背景、作者的生平之类。所以他们主张直接以作品为对象，“细读”而后进行“分析”。不但历史背景与作者生平必须推向边缘的地位，而且作者的本意也无须理会。因为创作时的想法早已一去不返，即使作者本人事后追忆也未必可靠。所以作品研究，除了细读与分析之外，最重要的则是让它接受普遍而又永恒不变的价值标准的评估。我们可以清楚地看出，这种研究方式与科学家对待自然界万物的态度是很相近的。把

作者本意搁置不问之后,则作品或本文已转化为一个客观存在,因而为研究者提供了直接观察和分析的对象。文学研究自然很难安插进"普遍规律"的要求,但仍有其替代物,即所谓"普遍而不变的价值标准"。"新批评"以分析技术为工具,直接研究作品取代了以前历史与训诂所占据的中心地位,这也明显地受科学文化的激荡而使然。如果奉科学知识为典范,历史确是无足轻重的。所以分析哲学长期以来都将哲学史划入另册。社会科学的视野一般也不包括历史在内。经济学走上数学模型的科学之路以后,连经济思想史也不得不退出经济课程的中心。

如果以上的观察大致不错,那么"新批评"的文学研究恰好与同时的史学、哲学采取了同一步调,科学的示范作用在此是无可否认的。"新批评"的权威一直维持到60年代中期,接着便是人尽皆知的"解构"运动的爆发,最后发展到根本否定西方"经典"的地步。这一猛烈的思潮并不限于文学领域,整个人文、社会科学的世界无处不受到它的冲击。这个大问题不在本文的讨论之内,我现在想指出的只是它与科学典范的关联。保罗·德曼(Paul de Man)在60年代后期所写《美国新批评中的形式与意向》[3],是最早发难的文字之一。这时他还不是解构论者,仅仅引用欧陆的诠释学传统以质疑文本的"客观"地位。他认为新批评的错误在于将"文学对象"(literary object)混同于"自然对象"(natural object)。

如果到此止步,我们似乎可以说,这是人文研究开始摆脱科学典范的笼罩。但是到解构论上场时,德希达(Jacques Derrida)和德曼等人的文学观点则显然流露出科学的影响。解构论把文本看作"场"(field),并且说其中流动着"力"(force)、"能"(energy)与互相冲突的成分。这些"力"、"能"所发挥的功能是在无目的的活动中显出其目的性。[4]不但名词借自物理学,所描述的也明明像是物理现象。这个

疑团我在一部研究傅柯(Michel Foucault)的书中终于找到了解答。傅柯正是用"场"概念来建立一个新的模型,以分析文化现象。他从新物理学——爱因斯坦相对论和量子力学——中吸收了若干观念,组成一套颠覆人文传统的理论。所以他的"知识考古学"与新物理学在思维结构上有许多相似的地方,例如以变动为系列的"断裂"而非连续、反对知识论上主客对立、否认离开人的观察过程而能认识客观的实在、以或然率与不确定原则代替因果律与决定论等等。总之,新物理学怎样向古典物理学挑战,"知识考古学"便怎样向人文、社会科学的主流挑战。量子力学动摇了科学知识的客观性(这是爱因斯坦始终持疑的主要原因),"知识考古学"也对人文、社会科学知识的客观性造成了很大的困扰。[5]

援引新物理学人文研究的领域并不自傅柯始,早在50年代中叶法国著名的文学批评家罗兰·巴特(Roland Barthes)即已畅论物理学与文学的关系。他明白指出:最能有助于当代文学的理解者,除现代电影手法外,便是物理学,但非牛顿的古典物理,而是现代的新物理。德希达有一句名言:"文本之外无他物。"他又强调文本意义不能确定,因人而异。这样看来,前引解构论把文本界定为"场"便毫不足异了。解构论不过是后现代主义的一个面向,而后现代主义今天正在冲击着人文研究的每一部门。所以我认为有必要指出它与物理学的一段渊源。如果把后现代看作西方的最新思潮,那么我们便可以毫不迟疑地断言:西方人文研究一直到目前为止,仍然未能完全摆脱掉奉科学知识为典范的基本心态。

上面我根据具体的事例,试图为20世纪以来西方人文研究的动态勾出一个历史的轮廓。我所引用的事例是一般公认的,其间很难有个人任意取舍的空隙。这一轮廓显出两个密切相关的重要事实。第一,人文研究在西方文化、社会、政治、经济生活中逐渐退居次要的

地位，代之而兴的则是自然科学，特别是从基本科学研究中衍生出来的科技。我们只要看看今天世界各国科学与人文之间的投资比例，便十分清楚了。第二，过去一个世纪中西方的人文研究大体上都奉科学知识为典范，进行了各种各样的仿效。虽然始终未能接近物理学、生物学的成功高度。

专从这两种动态说，好像20世纪以来是一部科学愈来愈兴旺，人文愈来愈冷落的历史。我这篇文字到现在为止，也好像是在一方面颂扬科学，另一方面又为人文叹息似的。其实则适得其反。上面所指陈的不过是人文研究的现状及其演变的轨迹，通过这一演变，我们恰恰可以看到一种可能性，即西方人文研究也许正处于再出发的前夕。华特生在《现代心灵》这部大书的结尾处，特别标出"新人文、新经典"之目，便是一个值得注意的信号，下面我要简单地说说我个人对这个问题的认识。

第一，人文研究作为一个有别于自然科学的知识领域，经过这一百年的发展，它的独立地位今天是更加强，而不是更削弱了。人文与科学的划分，特别流行于19世纪的德国。但20世纪初叶以后，这两大领域的分界受到严重的质疑。维也纳学派的纽拉斯（Otto Neurath）、卡纳普（Rudolf Carnap）等人宣导"统一科学"（Unified Science）的运动，企图以"科学方法"统一一切学科，声势浩大，逼得人文领域几乎没有存身之地。两年前（2000年）去世的蒯因是分析哲学界的重镇，他曾从内部批判了逻辑实证论的一些极端论点。但他基本上仍奉"科学知识"为知识的最高标准。他不谈"统一科学"，而仍以最广义的科学——包括人文、社会科学——为一"连续体"，最抽象的一端是数学、物理，最具体的一端则是工程、史学之类。他自己所提倡的哲学则直接与数、理相连续。这个"连续体"比"统一科学"自然减少了霸道的意味，然而人文不成其为一独立领域，却依然如

故。到了70年代以后，分析哲学家已开始改变态度。普南（Hilary Putnam）先后师事蒯因与卡纳普，早年的哲学研究集中在科学知识论方面。但是1976年他在牛津大学担任洛克讲座时，讲题却是“意义与精神科学”（Meaning and the Moral Sciences）。所谓“精神科学”即德文的Geisteswissenschaften，本文为方便起见，称之为“人文”。他在第六讲回到亚里士多德的古典源头，承认“理论知识”之外尚有“实践知识”。这两种知识各有领域，既不能“统一”，也不是“连续体”了。普南之所以如此改变显然是受了欧陆现象学、诠释学，甚至后现代理论的冲击。因此我们大致可说，这二三十年来是人文领域逐步恢复其独立地位的过程。

第二，这个重建的或恢复的人文领域已经过了长期与科学领域的密切沟通。早期人文研究者奉科学知识为典范毋宁是一个自然而又不易避免的过程。科学方法在自然现象的研究中取得的卓越成绩，自然引起人在人文、社会的研究领域中作同样的尝试。人文、社会研究“科学化”的梦想虽然没有实现，但也并不算是全军尽没，因为人文、社会现象中毕竟有可以接受科学方法处理的部分或层次。在社会科学中，经济学便是比较成功的例子。但是索罗（Robert M. Solow）也指出，经济学如果过分师法理论物理也有很大的危险。他特别警告，经济规律与物理规律未可等量齐观。后者确是普遍性的，热和光在世界各地都是一样。但经济现象中相当于光和热的仅占其中极小的一部分，绝大部分都离不开历史和社会环境。然而经济学如果不是经过了“科学化”的阶段，索罗如何能总结出这一有价值的经验呢？推之人文研究的其他部门，也都大同小异。所以人文研究今天能重新出发，是和它与科学的长期交涉分不开的。今后人文与科学之间绝不可能是“精神”和“物质”各霸一方的关系，如中国学人在“科玄论战”时期所想象的那样。前面引斯诺的“两种文化”论，力

主双向交流，倒不失为一个可行之道。

第三，西方最近二三十年人文、社会科学中的思想冲突十分激烈，尤以后现代论的攻势蔓延最广，而又经久不息。文学研究所受的冲击最大，史学、哲学、社会学等也都有程度不同的波动。但可注意的是没有任何一门学科曾因此溃不成军，常态的研究工作仍然在继续着。新观点、新题目当然大量出现了，坚守旧垒的也依然大有人在。以首当其冲的文学领域而言，最有才能的卜伦（Harold Bloom）便奋起保卫《西方正典》（*Western Canon*，1994）。他的老师亚布兰（M. H. Abrams）更是乐观得很，因为有一部1992年刊行的后现代论集的编者已明白承认"传统派"的文学研究中有卓越的成果，而且还源源不断地涌现。[6] 史学领域更是如此，限于篇幅，不详说了。这一现象对于我们极有启示性。中国（包括大陆、台湾和香港）的科学研究现在大致已可赶上西方的水准，而人文方面似乎相对较弱。为什么呢？问题似乎便出在研究传统上面。中国的科学研究是直承西方传统而来，其中毫无间隔，这是大家都看得见的。但人文研究则无法直接与西方挂钩，除非所研究的是纯西方的东西。中国在"五四"以后二十年间确曾出现过一个人文研究的传统，成绩卓著。当时文、史、哲各方面的创获今天在日本与西方的"汉学"论著中有清楚的反映。可惜因战乱关系，这个研究传统中断了。所以怎样重建一个新的人文研究传统是我们的主要课题。这正是本文下篇所要讨论的。

下篇

根据以上的观察，我相信最近二三十年来西方的思想动向对于未来的中国人文研究很有启示作用，甚至提供了一个再出发的契机。为了阐明这一论点，我们仍须从20世纪以来西学的冲击及其反响说

起。这里涉及主观和客观两个向度，前者指中国知识人的心态，后者则指中国人文研究的生态。关于这两方面的状态，下面只能稍稍抉发其最显著的特征，详细论证不仅不可能，而且也无必要。

早在《国粹学报》时代（1905年至1911年），邓实（1877—1951）便曾指出：当时求变求新的知识人"尊西人若帝天，视西籍如神圣"。这句话最能概括现代中国主流知识界在西方文化挑战下所激起的基本心态。邓实笔下的"西人"当然是达尔文、赫胥黎、斯宾塞等人，"西籍"则不出《天演论》（赫胥黎）、《群学肄言》（斯宾塞）之类。这大致代表了清末民初维新或革命派知识人的心态，邓实自己事实上也不是例外（见后）。"五四"时期，具体的"西人"和"西籍"都改变了，然而上述的心态却更牢固了。这时"尊之若帝天"的自然要数杜威、罗素、马克思三人。而这三大西方"圣人"之中，最后一位更取得了"定于一尊"的无上权威。这是人人熟悉的事实，不必再说。

为什么中国近代知识人对于"西学"的崇拜竟到了如此五体投地境地呢？以《国粹学报》时代而论，这显然是因为他们断定西方"富强"的基础在于稳定的政治秩序，而根据中国传统的理解，政治秩序则必然本之学术。由歆慕《西政》转而崇尚"西学"，这在他们的思维过程中毋宁是一个很自然的发展。所以刘师培（1884—1919）根据斯宾塞的社会进化论，说中国进化尚浅，以致治乱循环；西方进化已深，则能治而不再乱。邓实也是斯宾塞的信徒，认为中国仍停留在"耕稼"阶段，故囿于君主专制之局，西方已进入"工卖"时代，故出现了民主之治。他对斯氏的直线进化说未尝不"视之若神圣"，所以情不自禁地称赞道："此黄人进化之阶段，其与西儒之说抑何其吻合而无间也。"但是就我浏览所及，当时中国知识人中对西方社会科学著作的推崇，大概要数刘师培最为露骨。他在《论中土文字有益于世界》（1908年）中说：

> 斯学之兴，肇端哲种，英人称为 Sociology，迻以汉学，则为社会学……大抵集人世之现象，求事物之总归，以静观而得其真，由统计而征其实。凡治化进退之由来，民体合离之端委，均执一以验百，援始以验终，使治其学者，克推记古今变迁，穷会通之理，以证宇宙所同然。斯学既昌，而载籍所诠列，均克推见其隐，一制一物，并穷其源。即墨守故俗之风，气数循环之说，亦失其依据，不复为学者所遵，可谓精微之学矣。哲种治斯术者，书籍浩博，以予所见，则斯宾塞尔氏、因格尔斯氏之书为最精。[7]

用今天的话说，这是肯定西方社会学家能运用科学方法研究种种社会现象，因此最后所获得的知识必然具有"放之四海而皆准"的普遍价值。严复在《译〈群学肄言〉序》（1903 年）中已说道："群学何？用科学之律令，察民群之变端，以明既往、测方来也。"但刘师培则把这个意思发挥得淋漓尽致。引文末句提到的"因格尔斯"，必指恩格斯《家族、私有财产与国家的起源》（*The Origin of the Family, Private Property, and the State*）无疑，此书当时已流行于日本，大概是他旅居东京时（1907 年至 1908 年）读到的。

毫无疑问，刘师培和他同一代的知识人已彻底倾倒在西方的理论和方法之下。西方学人既已发现了人类进化的普遍原理，这些原理当然也可以应用在一切民族的身上，包括中国在内。因此他们给自己规定了一项任务，即运用他们关于中国文化和历史的特有知识，与这些新发现的普遍原理互相阐证。由于古文字的研究——所谓"小学"是有清一代的显学，清末知识人无不具此修养与训练。抓住了这一背景，我们便懂得为什么以"小学"印证社会进化论中的种种观察竟蔚成一时风尚。上引刘师培《论中土文字有益于世界》的主旨

即在此。这一风气也是由严复开始的，他在《群学肄言》的《译余赘语》中便明白宣称："尝考六书文义，而知古人之说与西学合。"并举例加以说明。刘师培则更进一步，准备有系统地以文字训诂为西方的新说助威。他计划中的《小学发微》虽未完成，但已引起专家的重视。1903年章炳麟《与刘光汉书二》说：

> 大著《小学发微》，以文字之繁简，见进化之第次，可谓妙达神指，研精覃思之作矣。下走三四年来夙持此义，不谓今日复见君子。[8]

据此可知章炳麟本人也不谋而合地走上了同一道路。

上面我特别用20世纪初年的事实来说明现代中国知识人的普遍心态。这是因为从思想史的观点看，这一阶段恰好承先启后，使"尊西人若帝天，视西籍如神圣"的心态凝固了下来。十几年后五四新文化运动中的若干中心观念都是在这段时期奠定基础的。

最明显的是关于社会进化阶段具有普世性和必然性的信仰。在这一信仰下，中国比西方"落后"整整一个历史阶段，已成为主流学术界的共识，纵使偶然听到一点杂音，也是很微弱的。以此共识为出发点，"五四"一代学人大致都相信西方已堂堂进入"近代"(modern)阶段，中国则依然徘徊在"前近代"(pre-modern)末期。"近代"自然有种种特征，但科学和民主却是当时公认为最具代表性的两个。所以追求"赛先生"和"德先生"才成为新文化运动中两个最响亮的呼声。读者不难看出，"五四"思想革命的种子早在《国粹学报》时期便已萌芽了。"五四"一代的知识人对于"西学"的认识自然远超过他们的前辈。正因如此，他们崇拜西方的心态也更深化了。鲁迅有一句名言，可以引为代表。他在1925年答《京报副刊》关于"青年必读书"之问

时说：

> 我以为要少——或者竟不——看中国书，多看外国书。[9]

这句话放在当时的思想空气中去体会，毋宁是颇具苦心的，未可断章取义地加以责难。我引此语，也丝毫不含价值判断的意味。鲁迅解释这句话的意义说：

> 我看中国书时，总觉得就沉静下去，与实人生离开；读外国书——但除了印度——时，往往就与人生接触，想做点事。

这便进一步从"书"的性质延伸到对中、西文化的评价：中国文化是消极保守的，西方文化则是积极进取的。这种划分代表了"五四"的主流意识。胡适在1926年所写《我们对于西洋近代文明的态度》[10]，态度虽较缓和，与鲁迅的基调是一致的。"不读中国书"的主张也不是鲁迅最先提出的。1908年前后，吴稚晖和他的朋友已相约不读中国书，而且说到做到，真的"把线装书扔入毛厕"。1923年他因为反对"整理国故"，又重申此义说："这'国故'的臭东西……非再把他丢在毛厕里三十年[不可]。"[11]不但如此，被鲁迅狠狠讥讽了无数次的"陈源教授即西滢"在这一具体问题上竟也和他不谋而合。陈源反对学者"一个个都钻到烂纸堆里去"，要"他们介绍种种欧、美各国已经研究了许久，已经有心得的新思想、新知识、新艺术给我们"。[12]所以"少看——或竟不看——中国书，多看外国书"的确不折不扣地体现了"五四"精神的一个重要向度。这是因为反传统的意识到了"五四"时代才全面展开，多数人都深信：只有在彻底摧破旧传统之后，科学和民主才能在中国萌芽滋长。

近百余年来，中国人文研究所遭遇的困难与挫折与上面讨论的知识人心态实有很大的关系。但这不仅中国为然，其他非西方文化也无不如此。华特生在《现代心灵》中有一段自白极值得参考。他说，他最初构想此书时，并未限于西方的学术和思想，而希望包括西方以外各主要文化在20世纪的新成就。因此他广泛求教于研究印度、中国、日本、南非与中非、阿拉伯世界等文化、历史的专家。而且为了避免种族偏见，在他所征询的专家之中很大一部分是来自本土的人。使他震惊的是，他们众口一词，毫无例外，都说这些非西方文化在20世纪并没有创造出特别引人注目的新东西，足以与西方比美，无论就哲学、文学、科学或艺术而言，都是如此。为什么会出现这样奇特的状况呢？专家们的解答大体上也是一致的：整个20世纪中，这几支文化在学术和思想上的主要努力都在于怎样适应现代世界，怎样对付西方的行动方式和思想形态。[13]我相信华氏这一番话是据事直书的，即使他的陈述方式在非西方文化中人听来，不免有点刺耳。无论如何，印度、中国、日本、伊斯兰等古老文化自19世纪以来便一直在全力以赴地回应西方近代文化的入侵及其所导致的巨大变动，则是无可否认的事实。各文化的回应的同异基本上反映了心态的同异。中国知识人也有种种不同的心态，本文所说的则是其中最有代表性的一种，在今天仍流行不衰。

接着再说文化研究的生态问题。清末民初的中国学人都是在本国的学术风气、思想格局以及历史处境中成长起来的。这一客观环境构成了他们的人文生态。因此他们一旦接触了当时所谓的西学，原有的人文生态不可避免地要发生一种定向的作用，即决定了他们对西方观念的或取或舍，或迎或拒。几年前我曾试从明、清以来所发展的“思想基调”，解释何以清末至“五四”前夕的中国学人特别重视西方某些政治、社会观念的价值。[14]我所谓“思想基调”，也就是人文

生态的一个有机部分。本节论人文研究,与该文的范围和重点虽都不同,但人文生态的作用则仍无二致。

在人文研究的领域内,这个生态基本上便是当时仍然深具活力的本土的研究传统,其中以乾、嘉以来的考证、训诂最为活跃。上面引严复、章炳麟、刘师培等人动辄以文字训诂与斯宾塞的社会进化说相阐证,即已透露出此中消息。现在我们要问:为什么中国知识人的心态已完全倾倒于西学之后,而他们在人文研究的实践中,依然遵循着乾、嘉以来的研究传统?以下让我以王国维为例,作一具体的说明。

王国维(1877—1927)早年曾专心致志于西学。在取得英、日文的阅读能力之后,更特别沉浸在日耳曼哲学之中,先后至少有六七年的时间(1899 年至 1905 年)。康德、叔本华、尼采都是他精读的对象。他在《静安文集续编》的两篇《自序》中,对这一段治学的过程,有很亲切的叙述,不必多说。但在哲学之外,他对当时流行于日本、中国的各门西学也无不博涉。他在南通和苏州任教时期(1903 年至 1904 年),所授课程包括心理学、社会学、名学、法学各门,并且从英、日文著作中译出三种,作为教学讲义。我们可以毫不夸张地说,他代表了当时西学在中国的最高水准。所以他一方面断定严复所译英国“功利论、进化论之哲学”并非“纯粹哲学”,不过是“哲学之各分科如经济、社会等等”而已。[15]另一方面则从哲学观点详评辜鸿铭英译《中庸》中的种种“穿凿”与“附会”。[16]仅就这两篇文字而言,他对西方学术思想的整体了解与判断,已远出同时流辈之上。

但最能表现他早年对西方的态度的,是关于大学设文学科、经学科的观点。1906 年在张之洞主持下,清廷颁布了学校章程。其中分科大学章程有关文学与经学两科,引起了他的强烈批评。这时科举制度才废去一年,必须有新的学制代之而起。张之洞所拟定的学校

章程包括小学、中学和大学，基本上是参照日本所施行的欧洲体制，这是他早在《劝学篇》中提出的主张。[17]但在大学部分的经学、文学两科中，他并不完全依照日本的办法，定“哲学”为文学部的基础课程。相反地，他根本取消了“哲学”一门，仅在经学科附设了一门“理学”，而且重点也放在宋明理学家讲“实践”的一面，不涉“义理空谈”。这大概符合他心目中的“中学为体，西学为用”原则。王国维《奏定经学科大学、文学科大学章程书后》[18]一文则专对张氏摈除“哲学”于经学、文学之外这一点，施以最强烈的攻击。他不但主张新学制中必须突出“哲学”的地位，而且认为“哲学”可以笼罩所有的学问——除了神学、医学和法律学以外。这显然是认同于欧洲传统的知识分类。从他在文末所拟的文科大学的课程内容看，他已完全接受了西方近代的知识系统，而将中国原有经、史、子、集四部分别纳入哲学、史学、文学、心理学、社会学、伦理学等等新范畴之中。从这一方面观察，他所持的根本原则恰好与张之洞相反，他的主张大可以称之为“西学为体，中学为用”而毫无愧色。所以他的基本“心态”与同时代向慕西学的人是一致的。而且由于他在西学方面所入更深，他的认同也更进了一层。

我们确定了王国维在晚清时期对于西学的仰慕心态，然后才能进一步讨论他的中国文史研究与当时人文生态之间的关系。《静安文集续编》所收文字主要是他沉潜于康德、叔本华著作的心得。其中虽有几篇涉及“性”、“理”的概念和戴震、阮元的学说，但仍不出中、西思想比较的范围。所以这两部文集基本上属于评介西方哲学的通论性质，与后来在中国文史研究中的原创性的专著截然异趣。他第一部研究性质的专著是1913年完成的《宋元戏曲考》。这是开辟新领域的名著，无须赘述。陈寅恪说：

> 取外来之观念与固有之材料，互相参证，凡属于文艺批评及小说戏曲之作，如红楼梦评论及宋元戏曲考等是也。[19]

这句话真是“知言”，但因说得太简净，必须略加解释。读过这两篇作品的人很容易发生下面的疑问：《红楼梦评论》明白地以叔本华的悲剧观念解释《红楼梦》，这是人人都看得见的。然而《宋元戏曲考》则通篇持考证方法追溯中国戏曲的源流，其中除第十二章《元剧之文章》论“喜剧”、“悲剧”一段流露出一点西方的影响外，似乎未可与《红楼梦评论》等量齐观。陈寅恪的断语岂不是立足不稳了吗？其实不然。《宋元戏曲考》虽然没有涉及西方任何一家关于艺术或戏剧的理论，但这本书的整体构想便是从西方来的。王国维在自序中说：“为此学者自余始……实以古人未尝为此学也。”这正是因为他从叔本华《意志及表象之世界》中认识了戏剧在西方文化中的崇高位置。1907年他在《自序二》中说：

> 吾中国文学之最不振者莫戏曲若。元之杂剧、明之传奇……其中之文字虽有佳者，然其理想及结构虽欲不谓至幼稚至拙劣，不可得也。国朝之作者虽略有进步，然比诸西洋之名剧，相去尚不能以道里计。此余所以自忘其不敏，而独有志乎是也。[20]

这时他的“志”并不在研究戏曲，而在写剧，以补救中国文化的偏失。《曲录》、《戏曲考源》、《唐宋大曲考》等书后来虽然成为《宋元戏曲考》的史料根据，最初大概也是为了创作而搜集的。总之在他醉心西学的阶段，无论是哲学或是文学，他的最大抱负都是创作，而不是研究。

《宋元戏曲考》是他从创作转入研究的一部划时代的著作。他撰此书时已在日本，从此便展开了他一生最辉煌的研究业绩——陈寅恪所谓“取地下之实物与纸上之遗文，互相释证”和“取异族之故书与吾国之旧籍，互相补正”。中国人文生态的重大作用在他的研究工作中便完全显露出来了。以《宋元戏曲考》而言，无论是主题的构想、全书的体裁与组织，或具体问题的观察与分析，处处都呈现着现代的面貌。这显然是因为有西学作参照系统才能出现的新发展。但是我们若细察《宋元戏曲考》的实质内容，通篇所运用的都是乾、嘉以来的考证方法；书中博采文集、笔记、类书等以钩稽可信的事实，也是清代研究唐、宋文史诸家所开辟的途径（如厉鹗《宋诗纪事》、徐松《登科记考》）。在这一方面，我们尤其应该注意沈曾植（1850—1922）对他的影响。沈氏读书笔记中论词曲的演变，中亚音乐的传入，唐、宋的“演弄”故事等都已涉及《宋元戏曲考》的范围。[21]由此可见，《宋元戏曲考》的构想虽受西学启发，但其构成则完全仰赖于本土的人文研究生态。东渡之后，他走上了以卜辞金文考证商、周古史的道路，经史考证的基本功夫对他更重要了。罗振玉《观堂集林·序》说：

> 辛亥之变，君复与余航海居日本。自是尽弃前学，专治经史；日读注疏尽数卷，又旁治古文字声韵之学。

这是他自觉地深入乾嘉学统的明证。至于他兼治边疆史地和晚年专力于辽、金、元三史，虽由于新史料（简牍与敦煌文书）的大量发现和欧洲、日本汉学家的刺激，但追源溯始，仍上承道、咸以降考证学的新发展而来。关于这一点，他在《沈乙庵先生七十寿序》中交代得很清楚，他概括沈曾植一生的学术说：

> 先生少年固已尽通国初及乾、嘉诸家之说。中年治辽、金、元三史，治四裔地理，又为道、咸以降之学，然一秉先正成法，无或逾越。[22]

这几句话也未尝不可以看作他的"夫子自道"。无论如何，沈曾植对他发生了一种示范的作用，其影响之深远是不容低估的。

前面说过，20世纪初，中国知识人正式接触西学之际，中国本土的人文研究生态还是很有活力的。王国维的例子充分证实了这一论点。一般的理解，往往把清代考证学局限在乾、嘉时代，好像以后便愈来愈衰微了。这是由于我们的眼光过于集中在所谓"经学"上面了。专从"经学"的角度看，道、咸以降今文经学的出现和盛行似乎象征着"微言大义"的诠释已取代了文本的训诂与考辨。但是如果把眼界扩大一点，我们立刻可以看出，在考证的基础上建立起来的所谓"经学"，其实主要是古史（所谓"三代"）的研究。[23]从考史的角度着眼，乾、嘉的考证学是在不断扩张它的领域，从三代逐步向后面推展。钱大昕、王鸣盛、赵翼在乾嘉之世已开其端，西北史地和辽、金、元史成为道、咸以降的显学绝不是偶然的。孙诒让（1848—1908）是清末最后一位经学大师，但却成为最先研究甲骨文的专家，他的《契文举例》（1904年）竟"为中国史学界开辟一个新的领域"（董作宾语），更足以说明"经学"实质上即是上古三代的史学。所以他的《周礼正义》在今天还是上古研究的一部基本参考书。清末恰好是古文字（如甲骨文）、古器物、古文献（如汉简、敦煌卷）等大批出现的时代，为训诂、考释、辨伪等等方法提供了一片广大的新疆土。欧洲和日本的汉学家且已先一步闯进了这一领域。考证学因新材料的发现而获得新生命，因此构成了当时中国人文研究生态中最有活力的部分。王国维在决定学术转向时，毫不迟疑地便进入这一领域，正是因为他认清

了：这是他的创造力可以发挥到最大限度的园地。

王国维的例子最能说明上文的心态与生态之间的微妙关系。他早年提倡康德、叔本华的哲学，其心态与同时代仰慕西学的人并无基本差异，不过没有走上"视西籍如神圣"的极端而已。这显然是由于他当时已有很深的中国人文素养。但以他的抱负与才力而言，他不可能甘心长期停留在《静安文集》的阶段。他通论中西哲学、文学虽然都表现了高度的识见，然而毕竟只是所谓"第二流"的工作（见《静安文集续编·自序二》）。为了作出原创性的贡献，他最后决定走上开辟新经学、新史学的道路，其代表作即是《观堂集林》。但一旦进入中国的人文研究，他便不能不受当时人文生态的制约，也不能不稍稍调整早年的心态。为了接得上中国经、史研究的传统，他开始"日读注疏尽数卷，又旁治古文字声韵之学"——如罗振玉所云。

但是他这样做不是单纯地回归乾、嘉，而是要为经、史研究别开生面。1923年他在《殷墟文字类编序》中说：

> 新出之史料在在与旧史料相需。故古文字器物之学与经史之学实相表里。惟能达观二者之际，不屈旧以就新，亦不绌新以从旧，然后能得古人之真，而其言可信于后世。[24]

他的目的在求得古史的真相，所以新史料必须与经史旧学互相比勘、互相阐证。但是如果接不上乾、嘉以来关于经典文本的研究传统，面对着大量新出的卜辞、金文，他势必陷于茫然失措的困境。人文研究不能不受本土当前人文生态的制约，在此得到了最具体的说明。另一方面，外来的理论系统和抽象的方法论，无论怎样高明，都无法直接派上用场。

以心态的调整而言，王国维前后两阶段的变迁痕迹是十分明显

的。在《静安文集》时期他接受了西方流行已久的观念，把哲学看作是一切学科的基础。同时他又特别倾倒于康德、叔本华的哲学理论，并运用他们的观点来解释和评判中国的思想。我们可以说，这时康德哲学在他心中的地位，与刘师培笔下的斯宾塞社会学，相去不远。但转入研究时期之后，他不但不再引康德、叔本华或任何其他西方既成的理论，而且对于哲学一科也置之于不闻不问之列。最明显的证据是1911年的《国学丛刊序》，他说：

> 今专以知言，则学有三大类：曰科学也，史学也，文学也。凡记述事物而求其原因定其理法者，谓之科学；求事物变迁之迹而明其因果者，谓之史学；至于出入二者之间，而兼有玩物适情之效者，谓之文学。[25]

姑不论他的三科定义是否恰如其分际，他没有给哲学在知识系统中安排一个位置，则极其显然。这和他在1906年批评张之洞大学章程中不设哲学一科的态度，形成了一个十分鲜明的对照。更可注意的是他现在突出了史学，与科学、文学鼎足而三。这暗示他已决定投身史学研究的领域了。此文撰于他转向的前夕，可以看作他在调整心态期间所留下的印迹。但他只是调整心态而已，并不像罗振玉所夸张的"尽弃前学"。所以《序》又说：

> 余谓中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰。风气既开，互相推助。且居今日之世，讲今日之学，未有西学不兴而中学能兴者，亦未有中学不兴而西学能兴者。

这是明白承认：他早年所吸收的西学对于他即将从事的经史研究是

大有"推助"之力的。后来他的弟弟王国华说他的"治学之方"越出乾嘉,因为他"有得于西欧学术精湛绵密之助"[26],确不失为知言。事实上,西学既已深入中国,它也构成了当时人文生态的一部分。以王国维在思想上的敏感,他不可能一转向便把西学驱除于他的意识之外。上面所引的两段话,我相信他至死都没有基本变动。《观堂集林》中无一言明涉西学,正好说明早年所博览的西学——包括哲学、心理学、社会学,以至欧洲史[27]都已化为他的学术修养的一部分,随处可以发生潜在的作用。他的《殷周制度论》(《观堂集林·卷十》)绝不是仅知墨守乾嘉的考证的人所能写得出来的,作者如果对西学不具备多方面的融贯的理解,便根本不可能进行那样宏大的构想和周密的分析。他不再依傍任何现成的西方理论,证明他已摆脱了早期那种"格义"式的心态,他的学与思都达到了成熟的境界。

王国维死后,他的日本友人狩野直喜说:"王静安先生的伟大,就在于用西洋科学方法整理国故。"[28]"以科学方法整理国故"是胡适在"五四"时期所提出的口号,王国维自己肯不肯接受这句恭维话,已无法求证了。但这确代表了当时中国学术界的共同认识,狩野借用此语是很自然的。现在让我从王国维过渡到"五四"的"整理国故"运动,对20世纪上半叶的中国人文研究的生态作一高度概括性的回顾。

1922年胡适论当时人文研究的现状说:

> 现今的中国学术界真凋敝零落极了。旧式学者只剩王国维、罗振玉、叶德辉、章炳麟四人;其次则半新半旧的过渡学者,也只有梁启超和我们几个人。内中章炳麟是在学术上已半僵了,罗与叶没有条理系统,只有王国维最有希望。[29]

可知在“国故”阵营中他最推重的前辈是王国维。两三年后他力荐王氏到清华国学研究院任教，其动机已潜伏于上。王氏在清华正式授课两年（1925年至1927年），他的学生中有不少人后来都成为承先启后的文史学者。所以王国维在思想上尽管抗拒“五四”的新思潮，在人文研究方面他却参加了“整理国故”的运动。这一矛盾现象又必须从心态与生态之间的紧张去寻求解释。

“五四”时期中国知识人的心态远比清末一代为激进，这在上面已说过了。但是他们一旦进入“国故”研究的领域，便也和王国维一样，立即受到人文生态的制约。在上引胡适所列举的几位老辈之中，章炳麟、梁启超和王国维三人的著作尤其代表了“五四”前夕中国人文生态中最有活力的部分。这便使“五四”一代“整理国故”的学人，无论在思想上崇尚西方哪个学派，都不得不以这些前辈的研究为起点。两个具体的例子便可以清楚说明我的意思。胡适的《中国哲学史大纲》上册是震动一时的作品，发挥了树立新“典范”（paradigm）的革命性作用。[30]但他在自序中除了致谢王念孙、王引之、俞樾、孙诒让之外，还说：“对于近人，我最感谢章太炎先生。”其实他还应该感谢另一位“近人”，即梁启超。后来他在《四十自述》中便公开承认，少年时代他读到梁氏《论中国学术思想变迁之大势》（1902年），这才激发了研究哲学史的念头。另一个例子是在思想上与胡适相敌对的郭沫若。他的《中国古代社会研究》也是古史研究中一部开风气之作，当时影响很大。这部书的史料根据和整体构想则建筑在王国维的业绩之上。“母系社会”之说虽来自恩格斯的《家族、私有财产与国家的起源》[31]，但如果不是王国维在卜辞中发现了“先妣特祭”之例，郭氏便不可能把这个理论应用到商代社会上面。他纵论商、周历史发展更是本之王国维的《殷商制度论》。郭沫若后来在《古代研究的自我批判》中论及此文说：

> 这是一篇轰动了全学界的大论文，新旧史家至今都一样地奉以为圭臬。在新史学方面，把王氏的论文特别强调了的，首先是我。[32]

这两个例子生动地显示出了人文研究怎样离不开同时代的人文生态。胡、郭两人在西方思想的取向方面虽截然异趣，却同样具有一往无前的反传统的心态。但踏进学述研究的领域之内，这种心态便因生态的制约，而不能不有所调整了。这也正是当年王国维所经过的心路历程，最多不过是程度上有所不同罢了。我所谓"制约"，其实便是学术纪律，没有纪律，学术便失去了存在的基本依据。

我在本文"上篇"结尾处提到，"五四"以后的二十年间，中国曾有过一个人文研究的传统，所取得成绩至今尚受到国际汉学界的普遍尊重。但读者不要误会这里所用的"传统"两个字。研究传统是在不断成长和发展之中的，甚至往往发生所谓"革命性"的变动。章炳麟、王国维等上承乾、嘉学统，然而最后更新了这个传统。同样的情形也发生在"五四"一代学人的身上。今天大陆上出现一套"国学大师丛书"[33]，其中所收的"大师"大多数是"五四"以来在文、史、哲各领域中卓然有成的研究者。无论文化心态是激进、温和或保守，他们都体现了推陈出新的共同精神。这主要是由于他们虽处在思想极端冲突的时代，最后都能使个人的心态和人文生态之间取得一种动态的平衡。人文心态与人文生态之间必然存在着紧张，其程度因人而异。但这种紧张如果调节到恰到好处（也因人而异），反而可以为个人的创造力提供充分发挥的机会。这是我所谓"动态平衡"的确切涵义。

20世纪中叶以后中国的文化生态与知识人的心态是绝大多数读者所耳熟能详的，这里用不着说了。最后让我谈一谈现状和前景，

以结束全文。今天中国人文生态较之清末或“五四”时代已远为贫乏，这是无可争议的事实。但一般知识人的心态则依然未脱“视西籍如神圣”的境界，至少在潜意识中仍隐隐约约地认为“真理”在西方。如本文“上篇”所述，近百年来西方的人文研究一向奉自然科学为楷模，致力于寻求普遍有效的原理或原则。从达尔文的生物进化论转成社会进化论尤其是其中一个最突出的例子。从19世纪下叶到20世纪中叶，无数西方人类学家、社会学家、经济学家、史学家、历史哲学家等都曾经从不同的角度试图建立“放诸四海而皆准”的社会发展“规律”。甚至迟到20世纪五六十年代，所谓“现代化理论”还从美国传播到世界各地，它假定所有“传统的”社会最后都会曲曲折折地走上“现代化”的道路。这个理论代表了西方社会科学界寻找普遍“规律”的一次规模最大的尝试。但是它也再一次以失败收场。现在连一度服膺过这个理论的政治学家也改以“文明的冲突”代替“传统”与“现代”的冲突了。社会或历史发展具普遍“规律”的观念很早便已传入中国，斯宾塞学说在清末盛行，即其明证。与此相偕而至的则是人文、社会现象的研究也必须以自然科学为范本的信念。前引严复论社会学(“群学”)的性质——“用科学之律令，察民群之变端，以明既往、测方来”——已将这一信念表述得很清楚。“五四”以后这一信念在许多知识人的心中铭刻得更深了，所以对于打着“科学”旗帜的西方理论与方法，他们往往失去质疑的勇气。近二三十年来，西方学术思想的基调在转变之中，人文、社会的研究已不再追求所谓“科学化”，代之而起的则是各式各样的新思潮，其中尤以“后现代理论”最为活跃。这些发展，上篇已大致交代过了。这似乎为中国知识人彻底摆脱“视西籍如神圣”的心态提供了一个最好的时机。然而问题并不如此简单，崇拜西方“科学”的意识虽大大地减弱了，但“科学”以外的“真理”也在西方这一深层心理仍然牢不可破。所以近一二十年来

的一般汉语刊物几乎是西方思想史的一面镜子，忠实地反映了西方人的种种新说，不过在时间上推迟两三年而已。“后现代论说”的泛滥便是显证。中国知识人中现在颇多批判西方“霸权”的豪杰之士，但是他们的论据几乎无不来自西方。很显然地，他们是在紧紧地追随着新一代的西方学人批判西方现状。通俗报刊上的“论说”虽与本文的主旨——中国的人文研究——无直接关系，但毕竟反映了知识人的一般心态，对于人文研究不能说没有间接的影响。如果不能对这一心态做有效的调整，我们便不可能踏入中国人文研究的领域，特别是在中国人文生态已举目全非的今天。

在过去一个世纪中，中国知识人深慕西方的心态也有一个发展历程，即在不知不觉中从局部逐渐上升为全部。不但科学远远落后而已，即使文学、哲学、宗教、史学……中国也不能与西方相比，而且不限于近代，自远古便是如此。陈寅恪曾现身说法，为我们提供了一个很动人的例子。他晚年在《论〈再生缘〉》中说：

> 世人往往震矜于天竺、希腊及西洋史诗之名，而不知吾国亦有此体。外国史诗中宗教哲学之思想，其精深博大，虽远胜吾国弹词之所言，然止就文体立论，实未有差异。……寅恪四十年前常读希腊、梵文诸史诗原文，颇怪其文体与弹词不异。然当时尚不免拘于俗见，复未能取再生缘之书，以供参证，故噤不敢发。荏苒数十年，迟至暮齿，始为之一吐，亦不顾当世及后来通人之讪笑也。[34]

以陈寅恪的“独立之精神、自由之思想”，尚“噤不敢发”，而且既“发”之后又恐“当世及后来通人之讪笑”，则人文心态影响及于中国文学的研究，不可谓不深。这使我想到钱锺书《围城》中的一幕：方鸿渐在

无锡演讲,台下有一位秃头的国文教师,一直在摇头,表示听不入耳。但等到方鸿渐引了一句荷马史诗上的话,这秃头便立即被镇住了,不敢再摇动了。可见这一心态,由来已久。今天追逐西方新思潮的风气不过是旧样翻新而已。这一心态正是今天必须加以深刻反思的。越过这一层心理障碍,中国的人文研究才能再出发。

最后,让我就再出发的问题提出两点观察。第一,最近西方的人文、社会科学研究大有"道术将为天下裂"(《庄子·天下》)的趋势。任何一门都是异说竞出,莫衷一是。至少我们已不敢说其中某一种研究取向代表所谓"主流"。这正应验了《易经》中"群龙无首"之象,西方学人则往往引《旧约》所谓"以色列已没有国王"为喻。不但如此,无论是社会科学家或史学家,很少再看到有人企图建立"放之四海而皆准"的普遍规律。西方既不能再提供任何普遍有效的理论根据,中国人文传统的专业研究者自然已无西方"马首"可瞻了,剩下来的只有自力更生一条路。也许有人会反驳道:"譬如后现代论不是今天西方的新'马首'吗?而且'瞻'的人不是已呈愈来愈多之势吗?"其他各科的情况如何,我不敢说。就史学言,后现代论也许有两点可以称道:第一,它特别强调一切历史文本中都可能深藏着种种复杂的利害动机,治史者决不能毫不批判地接受其字面的意义。第二,它采取了为弱势族群抱不平的立场。但是这两点都不算新颖。后现代论者既不承认文本之外另有客观的真实,他事实上已自行封闭了任何通向历史研究之路。他的主要工作只限于解读他们斥之为"传统史学家"的著作,从而暴露出全部史学的虚构性。1991年英国史名家斯通(Lawrence Stone)指出,他还没有读到任何一本重要的史学作品,是彻底根据后现代的观点并使用后现代语言和字汇写出来的。[35]这句话似乎到现在还是有效的。所以后现代论至少不可能为中国史研究提供有积极意义的理论依据。

第二，西方的人文社会科学界现在已显然脱出了源远流长的“西方中心论”。他们承认，在全世界范围内，西方不过是众多文明的一支，而且并不具有典型的意义，在西方任何一国之内，也同样存在着种种族群的多元文化，而且少数族群的文化必须和主流文化同样受到尊重。在文明或文化多元并存的新预设之下，研究者首先承认每一文明或文化都是一相对独立的主体，必须各就其内在脉络进行深入的了解。微观史学（microhistory）或地方史研究的兴起以及人类学家所强调的地方性或局部的知识（local knowledge），都与此新预设有关。地方性或局部的知识恰好与自然科学中的普遍性知识形成了鲜明的对照。这一新的转向对于中国人文研究的再出发也提供了新的契机。

整体地看，20 世纪中国人文研究中所显现的西方中心的取向是相当突出的。1901 年梁启超提出了一个概念，称中国“近世”史，从 19 世纪开始，已进入“世界之中国”的阶段。[36] 他将中国史纳入世界史的范围大概是受到日本史学家的影响。当时所谓“世界史”根本便是“以泰西各国为中心点”的历史，这一点梁启超是完全明白的。尽管他深信中国有潜力领导一个“泰东文明”与“泰西”相抗衡，但那是遥远未来的事，眼前则不得不将“近世”中国置于“以泰西为中心”的世界之内。这篇文字可以看作是一个信号，指示中国人文研究也将逐步走上西方中心的取向，因为梁文已正式把西方上古、中古、近代的分期架构引进中国，从此在人文研究上发生了深远的影响。无论我们研究中国文化传统的哪一方面，学术、思想、文学、宗教或艺术，都离不开“史”的向度，至于历史研究的本身便更不用说了。所以史学观念一变，其波动势必及于每一方面。专就我比较熟悉的一般史学而言，“五四”以来的研究者往往不把中国历史当作主体，而心中先有某一家西方史学理论为样本。其实西方理论是根据西方特有的历

史经验建构出来的，未必具普遍的有效性。例如，“奴隶制是什么时候终结的?”“资本主义是什么时候萌芽的?”等等都是欧洲史上的问题，但却曾惊动过无数史学家在中国史上去寻找答案。且不说中国与欧洲相去如此之远，不可能统一在同一历史公式之下，即使欧洲诸国也各有历史特性，也不能贸然以“西方”两字加以概括。十年前左右，好几位法国史学名家编成了多卷本的《私生活史》和《西方妇女史》，号称代表整个“西方”，便引起了英、德史学家的抗议，因为这些书中的例子都是从法国史中选出来的。[37]这恰足说明每一个国家或民族的历史都有它内在发展和变迁的轨迹，因而在史学研究中都必须受到主体的待遇。

今天是中国人文研究摆脱西方中心取向、重新出发的时候了。如果我们真的希望对中国历史和文化传统取得比较客观的认识，首先必须视之为主体，然后再通过它的种种内在线索，进行深入的研究。但这绝不是说，每一文明或文化都只能“自说自话”，不必与其他文明或文化互相比较参证。恰恰相反，今天中国人文研究更需要向外(包括西方)开放。在具体研究的过程中，对于同一或相类的事象在其他文明中的表现方式知道得愈多，自己的研究也愈能深入。对于西方理论与方法，研究者也仍然应该各就所需，多方吸收。王国维“中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰”的话并未失效。但“视西籍为神圣”的心态则必须代之以“他山之石，可以攻错”。胡适在“五四”时期曾提出过“输入学理”的口号，然而他同时要求我们“把一切学理不看作天经地义，但看作研究问题的参考材料”。这句话还是值得我们参考的。

注 释

[1] Thomas Bender and Carl E. Schorske, eds., *American Academic Culture in Transformation*, 1997.

[2] 见《文化评论与中国情怀》,台北:允晨,1992年,页125至163。

[3] "Form and Intent in American New Criticism." *Blindness and Insight*. Oxford University Press, pp. 20—35.

[4] M. H. Abrams, "The Transformation of English Studies, 1930—1995." *American Academic Culture in Transformation*, p. 138.

[5] 详见Pamela Major-Poetzl所著*Michel Foucault's Archaeology of Western Culture: Toward a New Science of History*, 1983年,第三章。

[6] 见前引"The Transformation of English Studies"一文,页145。

[7] 见《左盦外集》,收在《刘申叔先生遗书》中。

[8] 《刘申叔先生遗书》卷首。

[9] 《华盖集》。

[10] 《胡适文存》第三集。

[11] 见胡适《几个反理学的思想家》第五节,《胡适文存》第三集。

[12] 见胡适《整理国故与"打鬼"》附录一《西滢跋语》,同上。

[13] 见《现代心灵》,页761。

[14] 见《现代儒学的回顾与展望》,收在《现代儒学论》,上海:上海人民出版社,1998年。

[15] 见《论近年之学术界》,《静安文集》。

[16] 《书辜氏汤生英译中庸后》,《静安文集续编》。

[17] 即所谓:"西学甚繁,凡西学不切要者,东人已删改即而酌改之。"见《游学第二》。

[18] 见《静安文集续编》。

[19] 《刘申叔先生遗书·序》。

[20] 《静安文集续编》。

[21] 看《海日楼札丛》卷七。

[22] 《刘申叔先生遗书》本,《观堂集林》卷二十三。

[23] 参看柳诒徵《中国文化史》,下册,台北:正中书局,1952年,页119。

[24] 参《观堂别集》卷四。

[25] 《观堂别集》卷四。

[26] 《刘申叔先生遗书·序》。

[27] 见《欧罗巴通史序》,《静安文集续编》。

[28] 引自王德毅《王国维年谱》,台北,1967年,页75。

[29] 《胡适日记》,第三册,合肥:安徽教育出版社,2001年,页775。

[30] 详见我的《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》,收在《中国近代思想史上的胡适》,台北:联经,1984年,页77至91;参看冯友兰《三松堂自序》,北京:生活·读书·新知三联书店,1984年,页213至217。

[31] 根据人类学家摩尔根(Lewis H. Morgan)的《古代社会》(*Ancient Society*),1877年。

[32] 《十批判书》,上海:群益,1950年,页516。

[33] 南昌:百花洲文艺出版社。

[34] 见《寒柳堂集》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,页71至72。

[35] Lawrence Stone, "History and Postmodernism." *The Postmodern History Reader*. Ed. Keith Jenkins. London: Routledge, 1997, p. 257.

[36] 《中国史叙论》,《饮冰室文集》之六。

[37] 见 Richard J. Evans, *In Defence of History*. New York: W. W. Norton, 1999, p. 155.

综述中国思想史上的四次突破

前言

一个多世纪以来，中国思想史的研究，无论在中国、日本或西方，都取得了丰富的成绩。研究的方法和取向也千门万户，人人不同。今天我只能简要地谈一谈我自己的研究经验，供大家参考。

中国思想史的研究，和一般的历史研究一样，必须从某些预设或假定(assumptions or presuppositions)开始；如果没有预设或假定，则思想史的大量文献仅仅是一堆杂乱无章的原始资料，根本无法整理出条理来，更不可能从其中找到思想变迁的历史线索。我研究中国思想史自然也有一些必要的预设。

首先，我预设思想史的"自主性"(autonomy)：思想和学术(scholarship，包括人文 humanities 和 sciences)，一旦出现即形成了一个自主的精神领域(包括宗教在内)，从此一代一代地接着发展下去。我们常说的思想传统(intellectual tradition)便是这样建立起来的。但是另一方面，思想史的自主性是相对的(relative)，而不是绝对的(absolute)，因为思想是和人的整体生活息息相关的。人的整体生

活中任何一部门发生重要变化都会在思想领域中引起相应的波动。所以研究思想史的人并不能把眼光完全局限在纯思想的领域之内；他必须密切观察其他领域——政治、经济、社会等——的种种动向。和思想史一样，政治史、经济史、社会史等也都各有其自主性。但由于每一领域的自主性又同时是相对的，这些众多领域之间必然互相交涉、互相影响。每一时代的思想都必须通过它的整体的历史背景才能获得充分的理解，这是今天大多数思想史家的共识。

在上述的预设之下，我对于中国思想史的研究基本上采取了内外并进的方式：根据专题研究（monographic study）的特殊需要，我有时强调"内在理路"（inner logic），如《论戴震与章学诚》，有时则重视历史的脉络（historical context），如《朱熹的历史世界》。

与上述的预设相关，我的研究重点也有一些特殊的地方，比较重要的是下面几点：

一、不但研究上层的经典（如儒家和道家），而且也注重下层的民间思想，尤其关怀上、下层之间的互动。

二、不但探索中国思想史的连续性（continuities），而且也分析它的断裂状态（discontinuities）。

三、以我过去的研究工作而言，我的重点主要放在中国思想史的几个重大的变动时代，如春秋战国之际、汉晋之际、唐宋之际、明清之际，这是四个最有突破性的转型期。

四、今天研究中国思想史不能不具备一种比较的眼光（comparative perspective），但不能流入一种牵强的比附（forced analogy）。以下我集中讨论关于中国思想史上四大突破的研究过程和结果。

一、从“礼坏乐崩”到“道为天下裂”

春秋战国时期诸子百家的兴起是中国思想史（或哲学史）的开端，这是学术界的共识，无论在中国、日本或西方都无异议。自20世纪初叶以来，先秦诸子的研究蔚成风气，取得了丰富的成绩。1970年代至今，由于地下简帛的大批出现，如马王堆帛书、郭店楚简之类，这一领域更是活跃异常。

这一领域虽然日新月异，论文与专书层出不穷，但从文化史的整体（holistic）观点说，其中还有开拓的余地。这是因为大多数专家将注意力集中在比较具体的问题方面，如个别学说的整理、文献的考证与断代，以及新发现的文本的诠释之类。至于诸子百家的兴起作为一个划时代的历史现象究竟应该怎样理解？它和中国古代文化史上的大变动又是怎样联成一体的？这些带有根本性质的重大问题还没有展开充分的讨论。我研究这一段思想史主要是希望对这些大问题试作探求。站在史学的立场上，我自然不能凭空立说，而必须以坚实的证据为基础。因此除了传世已久的古文献之外，我也尽量参考新发现的简帛和现代专家的重要论著。但在掌握了中国基本资料的条件下，我更进一步把中国思想史的起源和其他几个同时代的古文明作一简略的比较，因为同一历史现象恰好也发生在它们的转变过程之中。通过这一比较，中国文化的特色便更清楚地显现出来了。

我早年（1947—1949）读章炳麟、梁启超、胡适、冯友兰等人的著作，对先秦诸子发生很大的兴趣，1950年后从钱穆先生问学，在他指导下读诸子的书，才渐渐入门。钱先生的《先秦诸子系年》是一部现代经典，对我的启发尤其深远。所以1954年曾写过一篇长文《〈先秦诸子系年〉与〈十批判书〉互校记》，是关于校勘和考证的作品。1955

年到美国以后我的研究领域转到汉代,便没有再继续下去。

1977 年我接受了台北"中央研究院"《中国上古史》计划的邀约,写《古代知识阶层的兴起与发展》一章,于是重新开始研究春秋、战国时期文化与社会的大变动。由于题目的范围很广阔,我必须从整体的观点,进行比较全面的探讨。我的主题是"士"的起源及其在春秋、战国几百年间的流变,但顺理成章地延伸到思想的领域。为什么说是"顺理成章"呢?在清理了"士"在春秋战国之际的新发展和他们的文化渊源之后,诸子百家的历史背景已朗然在目:他们是"士"阶层中的"创造少数"(creative minority),所以才能应运而起,开辟了一个全新的思想世界。

我在这篇专论中特别设立"哲学的突破"(philosophic breakthrough)一节,初步讨论了诸子百家出现的问题。"哲学的突破"的概念是社会学家帕森斯(Talcott Parsons)提出的,他根据韦伯(Max Weber)对于古代四大文明——希腊、希伯来、印度和中国——的比较研究,指出在公元前一千年之内,这四大文明恰好都经历了一场精神觉醒的运动,思想家(或哲学家)开始以个人的身份登上了历史舞台。"哲学的突破"是一个具有普遍性的概念,同样适用于中国的情形,所以我借用了它。更重要的是,它也很准确地点出了诸子百家兴起的性质和历史意义。但是必须说明:我之所以接受"突破"的说法同时也是因为当时中国思想家中已出现了相似的意识。《庄子·天下》篇是公认的关于综论诸子兴起的一篇文献,其中有一段说:

> 天下大乱,圣贤不明,道德不一,天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口,皆有所明,不能相通。……悲夫,百家往而不反,必不合矣。后世学者,不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将

为天下裂。

这是描述古代统一的"道术"整体因"天下大乱,圣贤不明,道德不一"而分裂成"百家"。这个深刻的观察是从庄子本人的一则寓言中得到灵感的。《应帝王》说到"浑沌"凿"七窍",结果是"日凿一窍,七日而浑沌死"。"七窍"便是《天下》篇的"耳目鼻口","道术裂"和"浑沌死"之间的关系显然可见。

"道术为天下裂"的论断在汉代已被普遍接受。《淮南子·俶真训》说:"周室衰而王道废,儒、墨乃始列道而议,分徒而讼。"这里的"列道"即是"裂道";而"儒、墨"则是泛指诸子百家,因儒、墨两家最早出现,所以用为代表,《盐铁论》中"儒墨"一词也是同一用法。另一更重要的例证是刘向《七略》(收入《汉书·艺文志》)。《七略》以《六艺略》为首,继之以《诸子略》。前者是"道术"未裂以前的局面,"政"与"教"是合二为一的,所以也称为"王官之学",后者则是天下大乱之后,政府已守不住六经之"教",道术散入"术"阶层之手,因而有诸子之学的出现。所以他有"诸子出于王官"的论断,又明说:"王道既微……九家之术蜂出并作,各引一端,崇其所善。"这和《天下》篇所谓"天下多得一察焉以自好"的说法是一致的。清代章学诚熟读《天下》篇和《七略》,他研究"六经"如何演变成"诸子",更进一步指出:"盖自官师治教分,而文字始有私门之著述。"(《文史通义·史释》)所谓"官师治教分"是说东周以下,王官不再能垄断学术,"以吏为师"的老传统已断裂了。从此学术思想便落在"私门"之手,因而出现了"私门之著述"。诸子时代便是这样开始的。章学诚的论述在20世纪中国思想史研究的领域中发生重大影响,许多思想史家或哲学家都以它为起点。

总之,无论从比较文明史的角度或中国思想史的内在脉络上作

观察,"突破"都最能刻画出诸子兴起的基本性质,并揭示出其历史意义。

但"哲学的突破"在中国而言又有它的文化特色,和希腊、希伯来、印度大不相同。西方学者比较四大文明的"突破",有人说中国"最不激烈"(least radical),也有人说"最为保守"(most conservative)。这些"旁观者清"的观察很有道理,但必须对"突破"的历史过程和实际内涵进行深入的考察,才能理解其何以如此。我在上述论文《哲学的突破》一节中,由于篇幅的限制,仅仅提到"突破"的背景是三代的礼乐传统,无法详论。春秋、战国之际是所谓"礼坏乐崩"的时代,两周的礼乐秩序进入逐步解体的阶段。维系着这一秩序的精神资源则来自诗、书、礼、乐,即后来所说的"王官之学"。"突破"后的思想家不但各自"裂道而议",凿开"王官之学"的"浑沌",而且对礼乐秩序本身也进行深层的反思,如孔子以"仁"来重新界定"礼"的意义,便是一个很明显的例证。(《论语·八佾》:"人而不仁,如礼何?")

1990年代晚期,我又更全面地研究了"突破"的历史,用英文写成一篇长文,题目是《天人之际——试论中国思想的起源》。正文虽早已写成,但注释部分因阻于朱熹的研究而未及整理。我后来只发表了一篇概要,即"Between the Heavenly and Human"[1]经过这第二次的深入探索,我才感觉真正把"突破"和礼乐秩序之间的关联弄清楚了。同时我也更确定地理解到中国思想的基础是在"突破"时期奠定的。这篇《天人之际》中牵涉到许多复杂的问题,这里不能深谈。让我简单说一个中心论点。

三代以来的礼乐秩序具有丰富的内涵,其中有不少合理的成分,经过"突破"的洗礼之后仍然显出其经久的价值。但其中又包含了一支很古老、很有势力的精神传统,却成为"突破"的关键。我指的是

"巫"的传统。古代王权的统治常借助于"天"的力量,所以流行"天道"、"天命"等观念。谁才知道"天道"、"天命"呢?自然是那些能在天与人之间作沟通的专家,古书上有"史"、"卜"、"祝"、"瞽"等等称号,都是天、人或神、人之间的媒介。如果仔细分析,他们的功能也许各有不同,但为了方便起见,我一概称之为"巫"[2]。我们稍稍研究一下古代的"礼"(包括"乐"在内),便可发现"巫"在其中扮演着中心的角色;他们有一种特殊的能力,可以与天上的神交通,甚至可以使神"降"在他们的身上。《左传》上常见"礼以顺天,天之道也","夫礼,天之经也,地之义也,民之行也"之类的话。这些说话都是在"巫"的精神传统下逐渐发展出来的,研究萨满教的专家(如 Mircea Eliade)便称之为"礼的神圣范式"(divine models of rituals)。可见在三代礼乐秩序中,巫的影响之大,因为他们是"天道"的垄断者,也只有他们才知道"天"的意思。现代发现的大批商、周卜辞便是最确凿的证据。

但巫在中国的起源极早,远在三代之前。考古学上的良渚文化开始于公元前第三千纪中期,相当于传说中五帝时代的中期。良渚文化发现带有墓葬的祭坛和以玉琮为中心的礼器。玉琮是专为祭天用的,设计的样子是天人交流,都是在祭坛左右的墓葬中发掘出来的。这些墓与一般的集体墓葬隔开,表示墓主具有特殊的身份。考古学者断定墓主是"巫师",拥有神权,甚至军权(因为除"琮"以外,墓中还有"钺")。这样看来,三代的礼乐秩序可能即源于五帝时代,巫则是中心人物。

春秋、战国之际诸子百家便是针对着这一源远流长的精神传统展开他们的"哲学突破"的。诸子不论属于哪一派,都不承认"巫"有独霸天人交流或神人交流的权威。在《庄子·应帝王》中,有一则寓言,描写道家大师壶子和神巫季咸之间的斗法,结果前者胜而后者败。这可以看作当时诸子和巫在思想上作斗争的暗示。大体上说,

他们有两个共同点：第一是将“道”——一种精神实体——代替了巫所信奉的“神”；第二是用“心”的神明变化代替了“巫”沟通天人或神人的神秘功能。巫为了迎“神”，必须先将自己的身体洗得十分干净，以便“神”在巫的身体上暂住（如《楚辞·云中君》所描写）。现在诸子则说人必须把“心”洗净，“道”才能来以“心”为它的集聚之地。庄子的“心齐”便是如此。《管子·内业》以“心”为“精舍”，“精”即是“道”；韩非也说“心”是“道舍”。巫之所以能通天人或神人，是经过一番精神修炼的。现在诸子则强调“心”的修养。孟子“养浩然之气”是为了“不动心”，然后才能“配义于道”。荀子重视“治气养心”，和孟子在大方向上是一致的。《管子·枢言》说“心静气理，道乃可止”也无不同。“道”是贯通天人的，所以孟子又说“尽心”、“知性”则“知天”；庄子也“独与天地精神往来”。从此，天、人之际的沟通便完全可以摘开“巫”了。

我们可以说，“哲学突破”在中国是以“心学”取代了“神学”，中国思想的一项主要特色由此奠定。后世程、朱、陆、王都是沿着这条路走下去的。

先秦诸子的“哲学突破”是中国思想史的真正起点，支配了以后两千多年的思想格局及其流变。“哲学突破”的历史背景是“礼坏乐崩”，也就是周代整体秩序的崩解。为了认识“突破”是怎样发生的和“突破”后中国思想为什么开辟了一条独特的途径，我们必不能把思想史和其他各方面的历史隔离起来，进行孤立的处理。政治体制、经济形态、社会结构、宗教状态等等变革都是和“哲学突破”息息相关的。我研究“哲学突破”的个人体验大致可以总结成以下三条：

第一，如果要抓住思想史上大变动的基本面貌，我们必须具备一种整体的观点，从分析一个时代在各方面的变动入手，然后层层综合，归宿于思想史的领域。

第二，由于观念与价值在中国史上是由"士"这一阶层阐明(articulate)和界定(define)的，我们必须深入探究"士"的社会文化身份的变化，然后才能真正理解他们所开创的新观念和新价值。春秋、战国的"士"是"游士"(云梦秦简中已发现了《游士律》)。"游"不但指"周游列国"，也指他们从以前封建制度下的固定职位中"游离"了出来，取得了自由的身份。章学诚最早发现这个现象，他认为以前政教合一("官师治教合")，"士"为职位所限，只能想具体问题("器")，没有超越自己职位以外论"道"的意识("人心无越思")。但政教分离之后("官师治教分")他们才开始有自己的见解，于是"诸子纷纷，则已言道矣"。他所用"人心无越思"一语尤其有启发性，因为"哲学突破"的另一提法是"超越突破"(transcendent breakthrough)，也就是心灵不再为现实所局限，因此发展出一个更高的超越世界("道")，用之于反思和批判现实世界。这可以说是"游士"的主要特征。

第三，与其他文明作大体上的比较确实大有助于阐明中国"哲学突破"的性质。无论是同中见异或异中见同都可以加深我们对中国思想起源及其特色的认识。希腊、希伯来、印度都曾有"突破"的现象，一方面表示古代高级文明同经历过一个精神觉醒的阶段，另一方面则显出中国走的是一条独特的道路。这种比较并不是盲目采用西方的观点，早在1943年闻一多已从文学的角度指出上面四大文明差不多同时唱出了各自不同的诗歌，他的"文学突破"说比西方最先讨论"突破"的雅斯培(Karl Jaspers，1949)还要早六年。闻一多是《诗经》专家，他是从中国文学起源的深入研究中得到这一看法的。

以上三点体验不仅限于春秋、战国之际诸子百家的兴起，而且同样适用于以下两千年中国思想史上的几个重大变动。事实上，我研究每一个思想变动，首先便从整体观点追寻它的历史背景，尽量把思想史和其他方面的历史发展关联起来，其次则特别注重"士"的变化

和思想的变化之间究竟有何关系。但限于时间，下面只能对几次大变动各作一简单的提纲，详细的讨论是不可能的。

二、个体自由与群体秩序

中国思想史上第二大"突破"发生在汉末，一直延续到魏、晋、南北朝，即3至6世纪。我的研究见于《汉晋之际士之新自觉及新思潮》(1959)、《名教危机与魏晋士风的演变》(1979)、《王僧虔〈诫子书〉与南朝清谈考辨》(1993)和英文论文"Individualism and Neo-Taoist Movement in Wei-Chin China"(1985)。

3世纪的中国经历了一场全面的变动：在政治上，统一了四百年的汉帝国开始分裂；在经济上，各地方豪族大姓竞相发展大庄园，贫富越来越趋向两极化；在社会上，世袭的贵族阶层开始形成，下面有"客"、"门生"、"义附"、"部曲"各类的人依附在贵族的庇护之下，国家和法律——如赋、役——已经很难直接碰到他们；在文化方面，与大一统帝国相维系的儒教信仰也开始动摇了。

"士"在这一大变动中也取得新的地位。战国"游士"经过汉代三四百年的发展已变为"士大夫"，他们定居各地，和亲戚、族人发生了密切关系(即地缘和血缘双重关系)，东汉常见的"豪族"、"大族"、"士族"等名称，便是明证。2世纪中叶以下，"士"的社会势力更大了，作为一个群体他们自觉为社会精英(elites)，以"天下风教是非为己任"。由于"士"的人数越来越多，这一群体也开始分化。一方面是上下层的分化，如"势族"与"孤门"，门第制度由此产生；另一方面则是地域分化，如陈群和孔融争论"汝南士"与"颍川士"之间的优劣，成为士人结党的一个主要背景。但更重要的是士的个体自觉，这是一个普遍的新风气，超越于群体分化之外。个体自觉即发现自己具有独

立精神与自由意志，并且充分发挥个性，表现内心的真实感受。仲长统《乐志论》便是一篇较早而十分重要的文字。根据这篇文字，我们不难看出：个体自觉不仅在思想上转向老、庄，而且扩张到精神领域的一切方面，文学、音乐、山水欣赏都成了内心自由的投射对象。甚至书法上行书与草书的流行也可以看作是自我表现的一种方式。

个体自觉解放了"士"的个性，使他们不肯压抑自发的情感，遵守不合情理的世俗规范。这是周、孔"名教"受到老、庄"自然"挑战的精神根源。嵇康(223—262)说：

> 六经以抑引为主，人性以从欲为欢；抑引则违其愿，从欲则得自然。

这几句话最可代表个体自觉后"士"的一般心态。在这一心态下，他们对宰制了几百年的儒家价值发出疑问。2世纪中期(164年)有一位汉阴老父便不承认"天子"的合法性。他对尚书郎张温说：你的君主"劳人自纵，逸游无忌"，是可耻的。这是"役天下以奉天子"，和古代"圣王"所为完全相反。这番话是后来阮籍、鲍敬言等"无君论"的先锋。孔融(153—208)根据王充《论衡》的议论，也公开地说："父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬寄物瓶中，出则离矣。"可见君臣、父子(母子)两伦都已受到挑战。儒家"忠"、"孝"两大价值必须重新估定了。

不但思想已激进化，"士"的行为也突破了儒家的礼法。儿子"常呼其父字"，妻子呼夫为"卿"，已成相当普遍的"士风"。这是以"亲密"代替了"礼法"。男女交游也大为解放，朋友来访，可以"入室视妻，促膝狭坐"，这些行动在中国史上真可谓空前绝后。但西晋(265—317)的束皙反而认为"妇皆卿夫，子呼父字"正是一个理想社

会的特征。当时"士"阶层经历了一场翻天覆地的变动,由此可见。

以这一变动为背景,我重新解释了从汉末到南北朝的思想发展。"名教"与"自然"的争论是汉末至南北朝"清谈"的中心内容,这是史学界的共识。但多数学者都认为"清谈"在魏、晋时期与实际政治密切相关,至东晋以下则仅成为纸上空谈,与士大夫生活已没有实质上的关联。我则从士的群体自觉与个体自觉着眼,提出不同的看法。"名教"与"自然"之争并不限于儒、道之争,而应扩大为群体秩序与个体自由之争。郭象注《庄子》已从道家立场调和"自然"与"名教",可知即在信奉新道家的士大夫中,也有重视群体秩序之人。西晋王朝代表世家大族执政,解决了政治方面"名教"与"自然"的冲突,使士的群体在司马氏政权下取得其所需要的政治秩序——君主"无为"而门第则"各任其自为"。但个体自由的问题却仍未解决,东晋至南朝的社会继续受到个体自由(如"任情"、"适性")的冲击。所以东晋南朝的"自然"与"名教"之争以"情"与"礼"之争的面目出现;"缘情制礼"是思想界争论的焦点所在。这一阶段的争论要等待新"礼学"的建立才告终结,那已是5世纪的事了。

三、回向三代与同治天下

唐、宋之际是中国史上第三个全面变动的大时代。这一点已取得史学界的共识,无论在中国、日本或西方,"唐、宋变革论"都是一个讨论得很热烈的题目,我已不必多说了。下面我只讲与思想史有密切关联的一些历史变动,而且限于我研究过的范围。

我最早论及唐、宋精神世界的变迁是从慧能的新禅宗开始的。当时我的重点是宗教理论,即追溯新禅宗的"入世转向"怎样引导出宋代"道学"(或"理学")所代表的新儒学(Neo-Confucianism)伦理。

这些研究构成了《中国近世宗教伦理与商人精神》(1987)的上篇和中篇。后来又用英文写了一篇纲要，题目是“唐宋转变中的思想突破”[3]。

这些早期研究属于概论性质，又局限在宗教理论方面，对于唐、宋之际思想动态的政治、文化、社会背景则无法涉及。直到1998年开始构想《朱熹的历史世界》，我才把这一段历史整理出一个头绪来。在以后三四年的撰写过程中，我彻底检查了一切相关史料，一方面不断修正我的最初构想，另一方面也逐渐建立起一个比较心安理得的解释系统。这部书分上、下两册；下册的“专论”以朱熹为中心，但上册的“绪说”和“通论”则以唐、宋之间的文化大变动为主题。由于内容十分繁复，这里只能略谈两条主线：一是“士”的政治地位，一是道学的基本性质。

“士”在宋代取得空前未有的政治地位正是唐、宋之间一系列变动的结果。

第一，唐末五代以来，藩镇势力割据地方，武人横行中国。所以五代最后一位皇帝周世宗已感到必须制裁武将的跋扈，因此开始“延儒学文章之士”讲求文治。宋太祖继周而起，更是有计划地“偃武修文”。“士”在政治上的重要性也愈来愈高。

第二，六朝、隋、唐的门第传统至五代已差不多完全断绝了。宋代的“士”绝大多数都从“四民”中产生，1069年苏辙说：“凡今农、工、商贾之家，未有不舍其旧而为士者也。”这条铁证足以说明宋代“士”即从“民”来，而且人数激增。

第三，“民”变成“士”的关键在科举考试，而宋代制度则是重新创建的，与唐代科举仍受门第的控制不同。五代科举则在武人手中，考试由兵部执行，及至周世宗才开始重视进士，考试严格，中进士后如才学不称，还会斥退。宋代重建科举，考卷是“糊名”的，极难作弊，进

士人数则大增，唐代每科不到二三十人，五代甚至只有五六名，宋代则每科增至数百名。宋代朝廷对进士又特别尊重，故有"焚香礼进士"之说。"民"成"进士"之后自然会发展出对国家的认同感和责任感。这是宋代出现"士以天下为己任"意识的主要原因。换句话说，他们已自认为是政治主体，不仅是文化主体或道德主体而已。

宋代儒学一开始便提出"回向三代"，即重建政治秩序。这不但与朝廷的意图相合，而且也是一般人民的愿望。唐末五代的县令多出身武人，不关心老百姓生活，地方吏治坏得不能再坏了。所以老百姓希望由读书知理的士人来治理地方。他们第一次看到宋代重开科举，参加考试的士人纷纷出现在道路上，都非常兴奋，父老指出他们说："此曹出，天下太平矣。"

我们必须认识这一背景，然后才懂得为什么宋代儒学复兴的重点放在"治道"上面，这也是孔子的原意，即变"天下无道"为"天下有道"。"回向三代"便是强调政治秩序（"治道"）是第一优先。庆历和熙宁变法是把"治道"从理论推到实践。张载、程颢最初都参加了王安石的变法运动。张载说"道学与政事"不可分开，程颐也认为"以道学辅人主"是最大的光荣。不但儒学如此，佛教徒也同样推动儒学的政治革新，他们认为政治秩序如果不重建，佛教也不可能有发展的前途。《中庸》和《大学》同样是佛教高僧如智圆、契嵩等所推崇。因此佛教在宋代的"入世转向"首先也集中在"治道"。

宋代"士"以政治主体自居，他们虽然都寄望于"得君行道"，但却并不承认自己只是皇帝的"工具"，而要求与皇帝"同治天下"。最后的权源虽在皇帝手上，但"治天下"之"权"并非皇帝所能独占，而是与"士"共同享有的。他们理想中的"君"是"无为"的虚君，实际政权则应由懂得"道"的士来运用。在这一心态下，所谓"道学"（或"理学"），第一重点是放在变"天下无道"为"天下有道"。我在这本书"绪论"中

有很长的专章分析“理学”与“政治文化”的关系。这是我对“道学”的新估价和新理解。

四、士商互动与觉民行道

最后，我断定16世纪——即王阳明（1472—1529）时代——是中国思想史上第四次重大的突破。关于这一突破的发现和清理，我先后经过两个阶段的研究才得到一个比较平衡的整体看法。

我最早注意到这一变动是从明代文集中发现了大量的商人墓志铭、寿文之类的作品。我追溯这一现象的起源，大致起于15世纪。这是唐、宋、元各朝文集中所看不到的，甚至明初（14世纪）也找不到。最使我惊异的是王阳明文集中不但有一篇专为商人写的“墓表”，而且其中竟有“四民异业而同道”的一句话。这是儒家正式承认商业活动也应该包括在“道”之中了。商人在中国史上一直很活跃，如春秋、战国、东汉、宋代等等。明代的新安、山西商人更是现代中日学人研究得很精到的一个领域。但是我的重点不是商业或市场本身，而是16世纪以来商人对于儒家社会、经济、伦理思想的重大影响。通过对于“弃儒就贾”的社会动态的分析，我从多方面论证了明、清士商互动的曲折历程。我在第一阶段的研究的主要成果见于《中国近世宗教伦理与商人精神》（1987）下篇和《现代儒学的回顾与展望》（1995）。这两篇作品都已有日译本，我便不多说了。（《现代儒学》的日本文本见《中國——社會と文化》第十号）

但是在写《现代儒学的回顾与展望》一文时，我已感到我的研究在深度与广度两方面都必须加强。就深度而言，我觉得仅仅发掘出士商互动以至合流是不够的，仅仅指出商人对儒学有真实的兴趣也是不够的。因为这些还属于表象，更重要的是我们必须进一步探讨

商人怎样建立了他们自己的价值世界，他们的新价值对儒家的社会、伦理等各个方面的观念又发生了怎样的影响。就广度而言，我则认为士商互动主要是文化、社会、经济三大领域中的变化。但明代的政治生态与这三个领域是息息相关的，因此也必须作深一层的研究，否则这次"突破"的历史背景仍不能整体地呈现出来。根据这一构想，我又重新搜集了文集、笔记、小说(如新发现的《型世言》)、碑刻、商业书(如《客商一览醒谜》、《士商类要》等)中的有关资料，写成《士商互动与儒学转向》一篇长文(1998)，作为《商人精神》的续篇。经过这一次的探讨，我得到了一些新的论断。其中包括：一、商人已肯定自己的社会价值不在"士"或"儒"之下，当时人竟说："贾故自足耳，何儒为？"这就表现商人已满足于自己的事业，不必非读书入仕不可。二、16世纪以下儒家新社会经济观念(如"公私"、"义利"、"奢俭"等)发生了很重要的变动，现在我可以进一步肯定：这些变化和商人的新意识形态(ideology)是分不开的。三、明代专制皇权对商人的压迫是很严重的，由于士商之间的界线越来越混而难分，我们往往看到"士"阶层的人起而与商人联手，对皇权作有力的抗争。这也是促成思想"突破"的一股重要力量。

《士商互动与儒学转向》的专论写成以后，我立即投入朱熹和宋代政治文化的研究计划。随着研究的逐步深入，我终于发现：宋、明两代理学之间的断裂远过于延续，其中最重大的一个差异必须从政治生态与政治文化方面观察，才能获得理解。大致上说，宋代皇权是特别尊重"士"的，如北宋仁宗、神宗以及南宋孝宗都有意支持儒家革新派进行政治改革，变"天下无道"为"天下有道"。因此宋代的"士"一般都抱有"得君行道"的期待：从范仲淹、王安石、张载、二程到朱熹、张栻、陆九渊、叶适等无不如此。他们的理想是从朝廷发起改革，然后从上而下地推行到全国。但明代自太祖开始，便对"士"抱着很

深的敌视态度。太祖虽深知“治天下”不能不依靠“士”阶层的支持，但绝不承认“士”为政治主体，更不肯接受儒家理论对君权的约束（如孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”之说）。宋代相权至少在理论上是由“士”的群体所掌握的，所以程颐说“天下治乱系宰相”。明太祖洪武十三年（1380）废除相职，从此“士”在朝廷上便失去了一个权力的凝聚点，即使仅仅是象征性的。代宰相而起的内阁大学士不过是皇帝的私人秘书而已。黄宗羲说“有明之无善治，自高皇帝废丞相也”，正是从“士”的立场上所发出的评论。再加上太祖又建了“廷杖之刑”，朝臣随时可受捶挞之辱，以至死在杖下。在这样的政治生态下，明代的“士”已不可能继承宋儒“得君行道”的志向了。所以初期理学家中如吴与弼（1392—1469）及其弟子胡居仁（1434—1484）、陈献章（1428—1500）等都偏重于个人精神修养，视出仕为畏途；他们只能遵守孟子遗教的上半段——“独善其身”，却无法奉下行半段——“兼善天下”。

2004年我又写了一篇专论，题目是“明代理学与政治文化发微”（即《宋明理学与政治文化》的第六章）。在这篇长文中，我从政治文化的观点重新检讨了王阳明“致良知”之教在思想史上的功能与意义。肯定阳明学是理学史上的一大突破，这是很多人都会同意的。但我则进一步论证“致良知”之教是16世纪整体思想突破的一个重要环节，其重要性不限于理学一领域之内。阳明早年仍未脱宋儒“得君行道”的意识，但1506年他以上封事而受廷杖，两年后放逐至龙场而中夜顿悟，从此便完全抛弃了“得君行道”的幻想。然而与明代初期理学家不同，他仍然坚持变“天下无道”为“天下有道”的理想。不再寄望于皇帝，断绝了从朝廷发动政治改革的旧路之后，他有什么方法可以把“道”推行到“天下”呢？他的“致良知”之教的划时代重要性便在这里显现出来了。在反复研究之后，我可以很肯定地说，龙场顿

悟的最大收获是他找到了“行道”的新路线。他决定向社会投诉，对下层老百姓说法，掀起一个由下而上的社会改造的大运动。所以在顿悟之后，他向龙场“中土亡命之流”宣说“知行合一”的道理，立即得到积极的回应。后来和“士大夫”讨论，却反而格格不入。最后他的学说归宿于“良知”两字，正是因为他深信人人都有“良知”（俗语“良心”），都有“即知即行”的能力。“致良知”之教以唤醒社会大众的良知为主要的任务，所以我称之为“觉民行道”。他离开龙场以后便实践顿悟后的理论，时时把“觉民”放在心上。1510 年他任庐陵县知县，“惟以开导人心为本”，后来又训诫门人：“须作个愚夫愚妇，方可与人讲学。”他自己甚至和一个没有受过多少教育的聋哑人进行笔谈，用的全是民间语言。阳明死后，“觉民行道”的理想终于在王艮的泰州学派手上，得到最大限度的发挥而“风行天下”。详细的情形这里不能多说了。

“觉民行道”是 16 世纪以来文化、社会大变动的一个有机部分，其源头则在于因市场旺盛而卷起的士商合流。与“觉民行道”运动同时的还有小说与戏文的流行、民间新宗教的创立、印刷市场的扩大、宗教组织的加强、乡约制度的再兴等等，所有这些活动都是士商互动的结果。“士”的社会身份的变化为 16 世纪思想大“突破”提供了主要动力，这是十分明显的事实。

2007 年 10 月 6 日，日本中国学会第 59 回大会在名古屋大学召开，我应邀讲“我与中国思想史研究”。这篇是当时的讲词。

注　释

[1] Tu Wei-ming and Mary Tucker, eds., *Confucian Spirituality* (New York:

The Crossroad Co., 2003).

[2] 我在英文里用 Wu-shamanism 以分别于萨满教 Shamanism;巫起源于中国或由西伯利亚传到中国,已不可考。

[3] "Intellectual Breakthroughs in the Tang-Sung Transition", in Willard J. Peterson, Andrew H. Plakes, Ying-shih Yu, eds., *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1994).

陈寅恪研究的反思和展望

今年(2010)是陈寅恪(1890—1969)先生诞生一百二十周年,大陆上出版了不少涵有纪念性质的专书。最重要的是陈流求、陈小彭、陈美延三姊妹合写的《也同欢乐也同愁——忆父亲陈寅恪母亲唐筼》(北京:三联书店)、卞僧慧《陈寅恪先生年谱长编》(北京:中华书局)和蔡鸿生《读史求识录》(广州:广东人民出版社)。同时广州《时代周报》也在8月9日出版了纪念专页。可知陈先生逝世虽已四十一年,他不但仍然活在女儿和弟子们的心中,而且继续受到新一代知识人的崇敬。

在这一特殊氛围的感染之下,我也忍不住要对陈先生再度表现一点诚挚的敬意。自从《陈寅恪晚年诗文释证》增订本(台北:东大图书公司,1998)出版以后,我已退出了陈寅恪研究的领域。但是我对这一领域的关注却没有中止,十几年来稍有关系的论著我大致都曾过目。现在借着《释证》重新排印的机会,我想就这些新论著中与《释证》相关的部分,略抒所见、所思、所感。

1997年10月我为《释证》增订本写了一篇《书成自述》,其中涉及大陆官方对我有关陈寅恪论述的一些反应。当时陆键东《陈寅恪的最后二十年》出版不久,所引档案资料相当丰富,然而在官方反应这

一具体问题上，则尚欠完备。因此我的《书成自述》也只好概括言之，未能深入。现在新材料出现了，我觉得应该对这一问题重新回顾一番。

《论〈再生缘〉》风波

新材料中最重要的是关于我第一篇《陈寅恪论〈再生缘〉书后》和《论〈再生缘〉》在香港正式出版，这两件事自始便分不开，因为如果《论〈再生缘〉》不能与读者共赏，那么我的《书后》便不免陷入"皮之不存，毛将焉附"的状态了。关于印本《论〈再生缘〉》如何进入大陆以及官方的最初反应，我以前只看到下面两条记载：

第一，胡守为《陈寅恪传略》说：

> 1959年《论〈再生缘〉》的油印本流出香港后，被某出版商据以翻印，又在小册子之前写了一篇《关于出版的论》……香港《大公报》一位记者把这小册子带回广州，交给陈寅恪，陈对这篇《出版的话》非常不满，即把书送到中山大学党委书记冯乃超处，并说明自己没有送书到香港出版，当时冯乃超指出，《出版的话》无非想挑拨他同党的关系，陈表示同意这一分析。（收在《文史哲学者治学谈》，长沙：岳麓书社，1984，41页）

作者是陈先生在岭南大学教过的学生，1959年恰好"受党的委派"，以党员的身份担任了陈的"助手"（见陆键东《陈寅恪的最后二十年》，台北：联经，1997，187页）。所以《传略》所记的事实轮廓应该是可信的，至于陈先生是否对《出版的话》"十分不满"以及"同意"党委书记的"分析"，则是另一问题，可以置之不论。

第二，蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》：

> (1954年)2月，《论再生缘》初稿完成。自出资油印若干册。后郭院长沫若撰文辨难，又作《校补记》。(增订本，上海古籍出版社，1997，158页)

郭沫若参加《再生缘》的论辩，我最早得之于《编年事辑》初版(1981)，后来才在陆键东《最后二十年》中获悉其全部经过(89—93页)，但这两个事件之间有无关联，则至今还不清楚。我曾有过一个推想，以为《论〈再生缘〉》传至北京，也许另有途径，未必是广州中山大学呈报上去的。1959年11月25日陈垣给澳门汪宗衍的信说：

> 久不通消息，正怀念间，忽奉到《论〈再生缘〉》一册，在远不遗，至为感谢。惟书前缺去三、四页，美中不足，倘能再赐我完整者一部，更感谢不尽。

同年12月5日汪复函云：

> 《论〈再生缘〉》二书乃寅老数年前之作，冼三家(按：冼玉清)屡为言之，乃其未成之稿，后流入港肆，被人盗印出售。偶得一册，而书中间有累句，出版说明更推波助澜，多违时之语，故特抽出三纸。顷承垂询，检出补寄，并另购一册邮呈，祈查收。(均见陈智超编注《陈垣来往书信集》，上海古籍出版社，1990，511页)

从这两封信可知，1959年11、12月，陈垣已收到两册《论〈再生缘〉》，又汪宗衍同年4月1日来函，贺陈垣"批准入党"(同上，510页)，援庵

老人新入党，想必遵守党纪，既知《论〈再生缘〉》在香港被“盗印”，断无不向党报告之理。因此我颇疑此事或直接间接与陈垣有关。但在缺乏证据的情况下，我也只能存疑而已。

徐庆全《陈寅恪〈论再生缘〉出版风波》（见《南方周末》，2008 年 8 月 28 日 D23 版）是对此案发掘得最深入的文字，但因原文太长，不便征引。下面我想通过卞僧慧《陈寅恪先生年谱长编》（以下简称《年谱》）来处理这一公案。这部五十万字的《年谱》是卞先生以九十九岁的老人，先后费去二十多年的工夫才完成的。全书对于相关史料的收集既广，审查也严格。关于《论〈再生缘〉》一案，《年谱》不但充分运用了上面提供到的徐庆全的专文，而且还参考了不少其他记载。以下我将顺着《年谱》的时间次第，对此案始末先作一扼要的交代，然后再试加解说。

《年谱》1958 年条末：

> 秋，余英时在哈佛大学偶然读到《论〈再生缘〉》的油印稿本，后在香港《人生》杂志一九五八年十二月号发表《陈寅恪先生〈论再生缘〉书后》一文，推断《论〈再生缘〉》“实是写‘兴亡遗恨’为主旨，个人感怀身世犹其次焉者矣！”（309 页）

又，1959 年 6 月条：

> 余英时在美国哈佛大学发现的《论〈再生缘〉》油印本，由香港友联出版社出版。在海外轰传一时，议论纷纭。书前加了一篇序言说像这样的书籍，在大陆上是不能出版的。（311 页）

卞先生将我的《书后》和《论〈再生缘〉》的出版写入《年谱》中，是

因为这两个互相关联的事件很快便在谱主生命中激起波澜，先后延续了三四年之久。

《年谱》1960年12月21日条：

> 杨荣国（英时按：时任中山大学历史系主任）致函中华书局，云："至于著作出版问题，中央同意，则贵局和陈进行商酌如何？"这里所说的"著作出版问题"，只能是已经惊动齐燕铭、郭沫若、康生等中央领导人的《论〈再生缘〉》了。中华书局拟出版《论〈再生缘〉》，这实际上是对余英时以此做文章的回应，否则，我们很难解释郭沫若会在一年之内排炮般地发表文章，因为如果是单纯的学术研究的话，以郭沫若职务众多、杂务缠身的情况看，恐怕是很难把精力集中于此的。与郭沫若有过交往的陈明远，在谈及此事时说，一九六一年郭沫若在研究《再生缘》之前，曾与康生交换过意见，隐约揭示出郭突然对《论〈再生缘〉》产生兴趣的深层背景（陈明远《我与郭沫若、田汉的忘年交》）。如果陈明远所言不虚，则郭沫若的研究实是负有使命。（314页）

上面一段叙事是我以前完全不知道的，而且读了之后仍然不免疑信参半。我的一篇《书后》和《论〈再生缘〉》在香港刊行何至于严重到必须"惊动……中央领导人"亲自披挂上阵？关于这一点，下面我将提出个人的观察，暂不多及。但上述的一切努力最后还是归于泡影，《论〈再生缘〉》既未能在大陆出版，郭沫若"排炮般"的文章也无疾而终。

最后《年谱》1962年1月条（323页），卞先生总结此案，分别征引了三则史料：

> 香港出版《论〈再生缘〉》，一时轰动海外，引起北京方面的注意。有关方面与郭沫若、周扬、齐燕铭等人交换意见后，决定在内地出版先生著作与郭沫若校定的十七卷本《再生缘》，以响应海外议论。然而，由于这部乾隆年间的虚构作品语涉"征东"，在上世纪六十年代初的特殊国际环境下，周恩来、康生出面中止对《再生缘》的讨论，先生著作与郭沫若校订本也被搁置起来。（徐庆全《陈寅恪〈论再生缘〉出版风波》，《南方周末》，2008年8月28日）
>
> 先生《论〈再生缘〉》出版一事，据当年中宣部干部黎之回忆："有一次周扬正在教育楼主持部分文艺领导人会议。康生突然进来，站着说：那个'孟丽君'（《再生缘》中的主人公）可不能再宣传了，那里面讲打高丽，朝鲜方面有意见。他讲完转身走了。"（黎之《回忆与思考——从一月三日会议到六月批示》，《新文学史料》，1998年第三期）
>
> 年初，周恩来总理曾经让人给郭沫若打招呼："不要再在报纸上讨论《再生缘》，以免由此伤害中朝友谊，在国际上造成不良影响。"郭沫若后来未再就此续写文章，从此在报纸上停止了这场讨论。（穆欣《郭沫若考证〈再生缘〉》，《世纪》，2006年第五期）

综合以上三种来源不同的史料，我们可以完全断定，《论〈再生缘〉》事件确曾上达中共党内最高决策层，所以最后必须由"周恩来、康生出面中止"。接着我要讨论两个相关的问题：一、郭沫若为什么参加有关《再生缘》弹词的讨论？二、陈寅恪《论〈再生缘〉》为什么最后还是不能在大陆出版？限于篇幅，我对于这两个问题都只能点到为止，而不能展开讨论。

先说第一个问题。《年谱》断定郭沫若研究《再生缘》并非出于学

术兴趣，而是“负有使命”，这一断案在所引种种史料中已得到充分的证实，可以无疑。问题在于郭的“使命”究竟属于何种性质？我认为这是为《论〈再生缘〉》在大陆出版作开路的准备。郭研究《再生缘》涉及两个方面：一是校订出一部比较完善的《再生缘》版本；一是考证作者身世，与陈寅恪《论〈再生缘〉》一较高下。他的第一篇长文《〈再生缘〉前十七卷和它的作者陈端生》（《光明日报》，1961年5月4日），便显露出这一双重意图。从《年谱》所引史料看，这是最初康生代表党方和郭沫若、周扬等共同商定的策略。党的构想似乎是先出版《再生缘》校订本和郭的考证，经报刊响应，先造成一个以郭沫若为中心的“《再生缘》热”；然后在这一热空气中，将《论〈再生缘〉》推出。这样一来书中以含蓄文言所传达的批判意涵便不致太引人注意了。郭沫若的“使命”便在于落实这一构想。他在上举第一篇长文中仅仅“不经意地提到陈寅恪和《论〈再生缘〉》，而且用了挑剔辩驳的口吻”，以致引起有些读者的不满（见陆键东，前引书，91页）。其实这正是因为他一方面既要布置《论〈再生缘〉》出场，另一方面又必须尽量减低它在读者心中的分量。

其次，关于第二个问题，我也作一点补充。《年谱》揭出“朝鲜战争”的忌讳使郭校本《再生缘》印行一事胎死腹中，这大概是实录。今本《论〈再生缘〉》结尾引作者诗句“青丘金鼓又振振”，自注云：“再生缘间叙争战事。”（《寒柳堂集》，北京：三联书店，2009，86页）但1958年我所读过的油印原本，这句注语则是“再生缘叙朝鲜战争”（引在我的《书后》一文）。注语的更改是否出于陈先生之手，今不可知，但足证《年谱》记事确有根据。不过《年谱》中引康生的话——“朝鲜方面有意见”——似不尽可信，因为我们很难想象当时朝鲜方面有人读过《再生缘》弹词。“伤害中朝友谊”的顾虑大概来自中共内部。

但陈先生《论〈再生缘〉》最后未能出版并不能完全归咎于“朝鲜

战争"的禁忌。一个更重要的原因是他不肯迁就出版者的任何修改或补充的要求。根据广东省档案馆藏1961年《陈寅恪近况》,这年5月中华书局总经理金灿然曾拜访过陈先生,提出请他将《论〈再生缘〉》一稿修改后,交中华书局刊行。"陈也有此意,但目前尚未着手修改"(见陆键东,前引书,318页)。当时郭沫若正在考证陈端生身世方面与陈先生唱反调,并引出了新材料,所以他也有意对初稿有所补正,迟至1964年才写成的《论再生缘校补记》,便是修改的成果。但最可注意的是1962年7月25日中华书局上海编辑所给陈先生的信,信上说:

> 我所编印之不定期刊《中华文史论丛》,在各方大力支持下,第一辑即可出版……我们希望的是能得到先生的文章,以光篇幅,大作《〈再生缘〉考》虽未公开发表,但学术界早已遐迩传说,均以未见印本为憾。据闻香港商人曾盗印牟利,实堪痛恨。为满足国内读者渴望,此文实有早予公开发布必要。是否可交《论丛》发表,如何?甚望即加考虑,示覆为感。

此函写在《再生缘》讨论中止以后,可知党方仍未放弃出版《论〈再生缘〉》的计划,但方式却有所修正。一年多前金灿然以中华总经理的身份亲自登门请求,显然是准备出一部专书,以示隆重看待之意(另有1962年人民文学出版社也有刊行此书的计划,不知可信否。见陆键东,前引书,365页),而此时则改由该局上海编辑所出面,希望将此稿收入一个不定期的学术刊物,作为其中的一篇论文。这正是因为原始的构想流产,不得不大大降低出版规格,把它的流通空间压缩到不能再小的限度。8月1日陈先生的复信说:

> 又拙著《论〈再生缘〉》一文尚待修改，始可公开付印，目前实无暇及此。（以上两信都出于高克勤《〈陈寅恪文集〉出版述略》，《文汇报》2007 年 6 月 3 日八版，引于《年谱》，327 页）

他的答复基本上和一年多前一样，但他此时对书局出版他的著作，无论新旧，都不再抱任何不现实的期待了。为什么呢？因为早在 1961 年或 1962 年初，他已将旧稿集成《金明馆丛稿初编》送交中华，而迟迟没有出版。《年谱》1962 年“早春”条编者按语云：

> 慧按：蒋秉南（即天枢）见告：当时因先生原作有“黄巾米贼”语，出版方坚持更改，先生不同意其要求，直至先生没世未得出版。（324 页）

蒋天枢 1964 年亲至广州拜寿，盘桓十余日（5 月 29 日至 6 月 10 日），此语必亲闻之陈先生，绝对可信。又 1962 年 5 月间陈先生为《金明馆丛稿初编》和《钱柳因缘诗释证稿》（按：即《柳如是别传》）两书出版事，复中华的上海编辑所云：

> 拙稿不愿意接受出版者之修改或补充意见。（见高克勤，前引文，引于《年谱》，325 页）

正可与蒋天枢转述的话相印证。不但如此，陈先生最后在《论再生缘校补记后序》中说：

> 《论〈再生缘〉》一文乃颓龄戏笔，疏误可笑。然传播中外，议论纷纭。因而发见新材料，有为前所未知者，自应补正。兹辑为

一编，附载简末，亦可别行。至于原文，悉仍其旧，不复改易，盖以存著作之初旨也。（《寒柳堂集》，106—107 页）

《校补记》痛驳郭沫若的考证，语多讥讽，读者可自行参究。《后序》末数语坚持“不复改易”的原则，充分表现出他一贯的凛凛风骨。他至死未及见《论〈再生缘〉》在大陆印行，是出于他自己的价值选择，并无遗憾可言。

《陈寅恪晚年诗文释证》风波

上面记述了我第一次写有关陈先生的文字及大陆官方的反响。现在我要转入第二次的风波，那已是陈先生身后的事了。关于第二次风波的实际内容，我在《释证》全书中已有详细的讨论，这里但补充一下官方的反响及其过程。

让我征引陆键东《陈寅恪的最后二十年》中的叙述，先将事件的大轮廓呈现出来：

1983 年，余英时在香港《明报月刊》的第一、第二期上推出他在 80 年代的研究心得《陈寅恪的学术精神和晚年心境》……一年半后，余英时又一次在《明报月刊》上分别刊出《陈寅恪晚年诗文释证》、《陈寅恪晚年心境新证》等两篇长文。并在同年 7 月的《中国时报》上刊载《陈寅恪的“欠砍头”诗文发微》等文。1984 年，余英时《文史互证、显隐交融——谈怎样通解陈寅恪诗文中的“古典”和“今情”》一文，分别在 10 月份的台湾《联合报》副刊上连载五天。

余英时近十万字的文章可以称得上是一轮排炮，在海外学

术界引起相当反响……1984年8月，署名“冯衣北”的辩驳文章《也谈陈寅恪先生的晚年心境——与余英时先生商榷》在第二二四期的《明报月刊》刊出。如前文已述，“冯衣北”的反驳是在当时任中共中央政治局委员的胡乔木的指示下及广东省委文教战线负责人的布置下进行的……一年后，“冯衣北”再撰《陈寅恪晚年心境的再商榷》一文。两个月后，余英时以《弦箭文章那日休》作答，发表在同年10月号的《明报月刊》上。(496—497页)

以上引文中的叙事基本上是实录，其中将幕后发号指示的人正式宣布出来，尤为重要。事实上，早在1983年年尾，我已知道胡乔木在积极布置向我进攻了。事有凑巧，当年中国社会科学院有一位明清史专家来耶鲁大学访问，一见面便向我索阅《明报月刊》所刊长文。我很诧异，问他怎么会知道我写了此文？他说，在他访美前，社科院院长胡乔木曾有意让他出面写反驳我的文章，并说明：只有在他应允以后才能将那两期的《明报月刊》交给他。他婉拒了这一任务，因此也失去了读我原文的机会。很显然的，胡乔木在北京一直未能觅得他所需要的写手，最后才通过“广东省委文教战线负责人”找到了一个“冯衣北”。关于“冯衣北”，陆键东先生告诉读者：

在胡乔木的指示下，广东省委有关方面开始布置写论战文章。此重任落在60年代毕业于中山大学中文系的一位写手身上，反驳文章先后在1984、1985年的香港《明报月刊》登出。(原注：署名“冯衣北”。)(359页)

其实“冯衣北”的官方身份我也早在1984年便已一清二楚。这是因为《明报月刊》编辑部为了要我答辩，不得不以实情相告。编者信上

说，“冯衣北”的两篇《商榷》都是香港新华社转交的，其中一篇文稿且在北京、广州、香港之间周流了半年以上。所以我要答文中特别点名“冯衣北”是“中共官方某一部门”的代言人。最有趣的是“冯衣北”关于这一问题的响应。1986年“冯衣北”把他的两篇《商榷》和我论陈先生的文字合成一“书”，算是他的“著作”，题为《陈寅恪晚年诗文及其他》（广州：花城），其中大号字四十四页是他的“正文”，而我的文字则以小号字排印，共一百六十七页，作为“附录”。尽管如此，我还是很感谢他：若不是托庇在他的两篇《商榷》之下，大陆读者是看不到我关于陈先生“晚年心境”的一系列文字的。“冯衣北”在此“书”的《跋》中说道：

> 区区一支秃笔，竟让余先生产生“某个部门”的错觉，则笔者倒真有点“受宠若惊”了。

这是一个很巧滑的回答：上半句从我这一方面下笔，而有“错觉”云云，但在他一方面却无一字否认自己“官方代言人”的身份。下半句表面上好像是在响应我的“错觉”，其实却是暗中报幕后主人的知遇之感。只有如此理解，“受宠若惊”四个字才有着落。我的“错觉”不但没有半分恭维之意，而且适得其反，有何“宠”之可言？这里我要特别感谢陆键东先生《最后二十年》对我的帮助。若不是他把胡乔木和写手“冯衣北”的事调查得清清楚楚，并一一记录了下来，我讨论第二次风波的“官方反响”便会发生如何取信于读者的困难了。

最后我想对《最后二十年》所涉及的一个重要问题提出一点不同的观察。陆先生论这次风波说：

> 我们最关心的还不是这场论战，而是胡乔木觉得有必要反

> 驳余英时观点的心态。陈寅恪不是一个家喻户晓、具备新闻效应的热门人物，理解陈寅恪的学术精神，远非平民百姓乐意议论的话题。故此余英时的文章其实没有太多的宣传效应。促使胡乔木布置“反驳”，除了政治斗争的需要外，有一因素也许起着相当重要的作用，那就是二十余年前，胡乔木与陈寅恪有过这么一次谈话。陈寅恪留给这位中央大员的印象，显然有别于余英时所说的那样。（359—360页）

我过去也不很理解，为什么官方学术界在陈寅恪问题上对我竟如此一再纠缠不已（见《释证》1986版自序《明明直照吾家路》）？不过我不相信，如上引《最后二十年》所说的，这是因为胡乔木对陈先生别有“印象”之故。

现在关于我第一次风波的事实已充分显露出来了，我认为胡之所以全力布置对我进行“反驳”，主要仍是执行党的决定。我为什么能作此推断呢？从前面有关《论〈再生缘〉》风波的讨论，我们已看到官方那种如临大敌的神情，以至康生、郭沫若都必须披挂上阵。此案在党内留有档案，决无可疑。我当年已是主犯，现在又变本加厉，大写什么陈寅恪“晚年心境”，则触党之怒，更不在话下。但老一代如郭沫若已逝世，胡乔木以社科院院长的身份正好取代了郭的位置。由他出面来布置“反驳”自然是十分适当的。以党纪而言，他的布置不大可能是完全自作主张，而事先未曾取得（至少在形式上）组织的认可，不过具体的过程和可能涉及的人事现在还无从知道，只有等到档案解密以后了。所以我认为第二次风波仍出于“党的决定”，而且是第一次风波的直接延续。

胡乔木布置“反驳”的情绪表现得异常强烈，其中是不是含有某种个人的动机呢？我只能说，可能性是存在的，不过不是陆键东先生

所猜的“印象”。我记忆中有一件小事可能与第二次的风波有关，姑妄言之，以备一说。1978 年，我参加美国汉代研究代表团在中国大陆各地进行学术交流，前后整整一个月之久（10 月 16 日至 11 月 17 日）。接待我们的机构恰好是中国社会科学院，由副院长之一于光远先生出面主持。在这一个月中，代表团受到了高规格的礼遇。由于担任了团长的职位，我个人所得到的照顾更是特别周到（详见我的《十字路口的中国史学》，何俊主编，李彤译，台北：联经，2008）。此行我们并未见到院长胡乔木。但在离开北京前两天，我有机会和俞平伯、钱锺书两先生谈话，这件事我已经在《我所认识的钱锺书先生》一文中谈到（收在我的《情怀中国》，刘绍铭主编，香港：天地，2010，147—154 页）。我们最初的讨论集中在“曹学”、“红学”的问题上，因为我在 70 年代曾指出：几十年来的所谓《红楼梦》研究其实只是曹雪芹家世的研究。这个评论此时已传到了北京，平伯先生便很同情我的看法。默存先生在讨论中不经意地插了一句话，他说“乔木同志”也认为“曹学”之说在国内很少受注意，还要靠海外汉学家指出来。（原话当然无法复原了，但“乔木同志”则记得很清楚。）我当时只是听听而已，没有接口。现在回想起来，这也许是胡乔木对我表示善意的一种间接方式，以中共官方接待外宾的惯例而言，他们对于来访者的背景事先一定经过非常彻底的调查，然后才决定如何对待。我以往的一言一行，只要是有文献可稽的，社科院有关部门大概都已弄得很清楚；我在《论〈再生缘〉》一案中的罪行当然更逃不过他们的注意。胡乔木当年虽未直接卷入第一次风波，然而他 1962 年春曾拜访过陈寅恪，并为陈的著作出版作过努力，他对《论〈再生缘〉》案了如指掌，是可以断言的。在这一背景下，他依然愿意以善意相待，总算是很难得的。上面这段记忆是不是发生过如我所推测的作用，我完全不敢确定。无论如何，我在接受了中国社会科学院的招待之后，仍然写出

"晚年心境"这种"是可忍孰不可忍"的文字,仅凭这一点,胡乔木非要对我穷追猛打不可,也是可以理解的。

官方学术界对于《陈寅恪晚年诗文释证》的正式反应,到 1986 年(即冯衣北《陈寅恪晚年诗文及其他》出版之年)告一段落,但余波似乎仍在荡漾。大陆上出版我的著作已不在少数,甚至其中有些文字我以为可能通不过检查的,最后居然都发表了出来。但唯有关于陈寅恪的研究,除了少数几篇外,一律为编辑所否决,包括有些已"附录"在冯衣北书中流传多年的文章。这种情形并不限于一两家出版社,而是各处皆然;也不是一时的事,而是自始至今无不如此。

上面的讨论都聚焦在官方反应的部分。只就这一方面着眼,则我的陈寅恪研究似乎从一开始便已被官方扼杀,在大陆上未能发生任何影响。但是如果换一个角度看,民间学人的反应则完全是另一种景观。我关于陈先生的论述分别在 1984、1986 和 1997 年作过三度集结,每一次新版差不多都扩大篇幅至一倍左右。这三种版本虽都不能正式进入大陆,但是由私人携带入口的事毕竟防不胜防。我清楚地记得:上世纪 80 年代中以后大陆外访学人向我索书的,每月总有几起;我请求出版家寄大批赠本来,先后也不计其数。另一条读我的文字的途径则是前面已提到的,即通过"冯衣北"书中的"附录"。关于这一点,胡文辉先生在《陈寅恪诗笺释》(广州:广东人民出版社,2008)的《后记》中有很亲切的记述:

> 回想起来,我在中山大学就读,即 1989 年以前,恐怕还不知陈寅恪其人。对于寒柳堂诗的兴趣,则是后来因冯衣北先生的《陈寅恪晚年诗文及其他》而起的,准确地说,是由冯著所附余英时先生的论述而起的。(见下卷,956 页)

当时大陆学术界的朋友们也往往写信给我，说他们从冯著得读我的论文，恰可与胡先生的经验相印证。最近研究陈先生诗集颇有心得的沈喜阳先生来信说：

> 先生《陈寅恪晚年诗文释证》，喜阳所读，亦购自书商复印本。（2010 年 7 月 20 日函）

我的《释证》有大陆书商"复印本"，这是我以前不知道的。

大体上说，从 80 年代到 90 年代，陈寅恪先生在大陆学术界越来越受到敬重。其中关键并不在他的专门绝学，而主要系于他的"独立之精神，自由之思想"。这两句话并不只是说说而已，在最后二十年中他是以殉道的精神加以实践的。在整个 90 年代，大陆上不少知识人为良知所驱使，不知不觉中对他"不降志、不辱身"以及"未尝侮食自矜，曲学阿世"的人格表现发生了很深的认同感。我相信这是当时所谓"陈寅恪热"兴起的文化心理背景。在这一氛围下，我的《释证》大概也更受到新一代读者的注意，1995 年陆键东先生的《最后二十年》便是显证。这部书所发掘出来的事实和我的"晚年心境"极多息息相通之处，两者几乎可以说是互为表里。

但是直接接着我的《释证》而进行陈寅恪研究的，则属于更年轻的一代，上面已提及的胡文辉先生即是其中成绩最大的一位。他的《陈寅恪诗笺释》诠释了陈先生现存的全部诗作，包括联语以至残句。全书不下八十万言，古典今情，各极其致。书中对我的说法质疑商榷者，不一而足。这一点最使我欣悦莫名，因为这是学术研究后来居上的唯一保证。他在书末写了四首七绝，其第三首云：

> 义宁心史解人难，

> 夜夜虫鱼兴未阑。
> 后世相知吾不让(陈诗:"后世相知或有缘"),
> 欲将新证补潜山(余英时原籍安徽潜山)。

末句是他的谦词,我有自知之明,决不敢承当,他的朋友罗韬先生在《序一》中也说:

> 自潜山余英时氏以义宁解钱柳之法,还治其诗,拈出今典,铁函乍发,石破天惊。余氏之胜,在内证法,善以义宁之书证义宁之诗,辨其寄托,启后来无尽门径。此后解人继起,聚讼纷纭,而文辉后出,加其邃密,得总其成。(第2页)

罗先生的奖饰之词,我同样受之有愧,但他推重胡文辉先生为解陈诗之集大成者,我则举双手赞成。胡先生解陈诗,一字都不放过,虽或有时而可商,然精解妙语,触处皆是;他最得意的"虚经腐史",便是一个最好的例子(详见上卷"虚经腐史"条,384—388页)。在这部《陈寅恪诗笺释》完成之后,他仍然继续不断地搜求新史料以解决陈寅恪晚年生命史上的重要疑点。2009年他根据《陈君葆书信集》,完全证实了陈先生在1949年曾有迁居香港的准备(见胡文辉《陈寅恪一九四九年去留问题及其他》,《东方早报·上海书评》,2009年5月24日第八版)。无独有偶,他的朋友张求会先生,另一位深研陈先生家世与传记的学人,也在今年发表了《陈寅恪一九四九年有意赴台的直接证据》一文(见《南方周末》,2010年4月29日,E28版),根据傅斯年致台湾省警务处的一份代电,证明陈先生这一年的5月曾有"自广州携眷来台工作"的计划。胡、张两先生都同样声明他们的考证是为了支持我在《释证》中最后修订的假设,这一点尤其使我不胜惶悚。我

的《释证》不过在陈寅恪研究的领域中扮演了一个"拥彗先驱"的角色，现在后起的健者早已远远地把我抛在后面了。但是他们仍不忘我这个早已脱队的老兵，我终究是感到安慰的。

把眼光从官方移向民间，展望陈寅恪研究的将来，我是极其乐观的。

2010年12月10日于普林斯顿

严复与中国古典文化

引言

远在三十多年前，大概在史华兹教授《严复与西方》一书刚刚问世的时候（Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power, Yen Fu and the West*, Harvard University Press, 1964），我曾和他谈到严复研究的问题。因为史先生原书封面上有一行副题——“在中国配景下的西方思想”（Western Thought in Chinese Perspective），我建议他继续发展下去，再写一部关于严复思想和中国古典文化的专书。这样两面观察，严复在中国现代思想史上的位置便完全清楚了。史先生当时对我的建议似乎感到兴趣，但他作了一个反建议，要我去作这一尝试。这种事他也许早已忘记了，然而却留在我的意识深处。这次承辜公亮文教基金会邀约，在“严复学术研讨会”作一次专题报告，三十多年前的一次谈话忽然浮现出来了。所以我选择了这个题目。

我过去仅仅读过两三种严译，对他在译者按语中提到的中国观念很感兴味。我也读过他身后在《学衡》上发表的七十多件《与熊纯

如手札》;50年代则在香港读到曾克耑先生影印的《庄子评点》。我过去对严复的认识仅止于此。由于我的专业不是近、现代史,我从来没有打算以严复为研究的对象。几个月前收到基金会寄赠的20册《严复合集》,真是大饱眼福,颇费了一些时间把他的诗文和书札全部读过一遍,我对他的认识比以前真切多了。但这绝不能算是研究严复,因为我并没时间作系统笔记。下面我准备根据阅读的直觉印象写一个讲词纲要。所以我这篇急就章无法采取严格的学术论著方式,这是必须请大家原谅的。

一

19世纪中叶以后,由于西方势力入侵一天比一天严重,士大夫的危机意识因此也不断在深化中。在此危机意识中埋藏着一个最核心的问题,便是怎样去认识西方——当时称之为"外夷"。清廷中无论是满人贵族或汉人士大夫,只能找到"以夷制夷"这种不着边际的原则。后来进步了一点,有人(如魏源)便提出"师夷长技以制夷",这是因为他们心目中的"外夷"只是"船坚炮利"四个大字。其实这也不过是贾谊对付匈奴之策的修订版而已。至于实际奉命和夷人办交涉的官员,则只会运用中国官场上和社会上套交情、拉私人关系的一套手段,希望对方碍于情面,在订和约或执行政策一类的公事上面,不为已甚。费正清研究1842至1854年期间的中国沿海贸易与外交,便曾指出清廷代表耆英怎样笼络英国代表朴鼎喳(Sir Henry Pottinger),结果则是一败涂地。这也不能责怪耆英,因为他对于英国人的政策取向、意图以及外交方式都一无所知。[1]当时有关西方世界的中文资料书也少之又少,魏源的《海国图志》(1844)和徐继畲的《瀛环志略》(1850)是最早而享有盛名的两部,也不过是西洋各国的

地理介绍罢了。但是曾国藩同治六年(1867)在两江总督任上筹备与外国换条约事宜,从十月初到十一月初,他细读了两遍《瀛环志略》,因为恰好在上一年(1866)总理衙门重印了此书。曾氏在《日记》中说:"近阅通商房公牍,各外洋国名茫不能知,故复一涉览耳。"(同治六年十月初五日条)试想曾国藩是当时最具通识的士大夫领袖,又身负办洋务的重任,而昧于西方如此,这情形有多么严重。

咸丰、同治时期首先强调西方学术的是冯桂芬;他在咸丰末年(1861)写了一部《校邠庐抗议》,其中一篇题为《采西学议》。他是学过西法算学的,所以知道数学在西方科学中的中心地位。但他所谓"西学"仍然仅指数学和其他自然科学与技术,他称之为"诸国富强之术"。他主张这些"富强之术"是应该用来辅助"中国伦常名教"之"原本"的。冯桂芬可以说是"中学为体,西学为用"这一著名公式的创建人,不过未直接用"体"、"用"的名词而已。我们都知道,这个公式被张之洞宣扬之后,成为晚清知识界的主导观念,而严复则是第一个起来对它进行反驳的人。

上面这一段简要的背景叙述是为了说明严复在晚清学术思想史上的地位。咸丰、同治以下,中国士大夫迫切需要认识西方,而其时无论中国学人的论著或西籍的汉译都不能满足这一需要。直到严复开始译《天演论》,这个学术思想上的大空白才填补上了。王国维在1904年所写《论近年之学术界》一文是当时人的第一手资料,让我引其中一段在下面:

> 今……但论西洋之学术……至明末而数学与历学与基督教俱入中国,遂为国家所采用。然此等学术皆形下之学,与我国思想上无丝毫之关系也。咸、同以来,上海、天津所译书,大率此类。唯近七八年前,侯官严氏复所译之赫胥黎《天演论》出,一新

> 世人之耳目。比之佛典，其殆摄摩腾之《四十二章经》乎？嗣是以后，达尔文、斯宾塞之名腾于众人之口，"物竞天择"之语见于通俗之文。顾严氏所奉者，英吉利之功利论及进化论之哲学耳。其兴味之所存，不存于纯粹哲学，而存于哲学之各分科。如经济、社会等学，其所最好者也。（见《海宁王静安先生遗书》四，《静安文集》，台北商务印书馆影印本，1976 年）

王国维把《天演论》比之汉末译出的《四十二章经》，就某一意义说，是很富于启示性的。佛教教义本是印度产品，但汉、晋以来，佛学不但进入了中国，并且逐渐和中国古典文化融成一体了。士大夫无论是信仰还是排斥释氏，都不能不具备一定程度的佛教知识。换句话说，佛学已是士大夫文化修养的一个基本成分了。

19 世纪中叶以后，中国士大夫在思想上和实际生活中都要求对西方作为一个相异的文化系统具有基本知识，但当时西方传教机构和江南制造局所译的西书则无法承担这一任务。由于各种因缘的凑合，这个"天降大任"便落到了严复的身上。《天演论》是第一部影响到整个中国思想界的西方学术著作，正如《四十二章经》是第一部流行极广的佛经译本一样。

在进入严复的讨论之前，让我再解释一下本文所用"中国古典文化"一词的特殊涵义。刚刚说过，佛教虽是印度传来的，后来却成了中国古典文化的一部分，因此自六朝以来便有儒、释、道三教之说。同样的，严复所译的西方学术与思想，当时以最高速度进入了士大夫的"识田"（严复喜用此佛语）之中，因而为中国古典文化增加了一个崭新的层面。自此以后，无论是传统士大夫或现代知识分子，他们的"识田"中都种下了中国、印度和西方这三支源远流长的文化因子。因为此三支都源出古代，所以我称之为"古典"。概括言之，"中国古

典文化”这个概念在本文中主要指清末民初中国士大夫或知识分子在精神训练过程中所取得的文化修养。我也可以称它为“elite culture”，但因“elite”译成中文总欠妥帖（如“精英”、“领导分子”之类），故只好避开。如果讨论的时限止于清末，那么“士大夫文化”自是“elite culture”的最适当译法。但严复卒于民国十年，“士大夫”已被“知识分子”取而代之了。以上是为“中国古典文化”在此文的特殊用法作一澄清，以免读者的误会。

为了较为准确地判断严复在晚清学术思想界的贡献，我们必须从陈澧（1810—1882）关于学术的分类谈起。陈澧在同治三年（1864）与友人书中指出：

> 有士大夫之学，有博士之学；近人几无士大夫之学。士大夫之学，更要于博士之学，士大夫无学，则博士之学亦难自立矣……略观大意，士大夫之学也。《汉书·艺文志》云：“存其大体，玩经文而已。”此即所谓略观大意，不求甚解。不独士大夫之学为然，即老博士之学亦然。老博士专明一艺，其余诸书岂能求甚解哉？（《东塾集》卷四《与胡伯蓟书》）

所谓“士大夫之学”和“博士之学”的分别，简单地说，便是“通识”和“专业”的不同。博士“专明一艺”，所以是专家，其知识限于他的专业范围之内。但陈澧的“士大夫之学”则是一个新概念，和以前的人（如章学诚）所讲的“通方”不同。过去讲“通”与“专”的关系是要每一个学者都能兼具“专业”和“通识”。现在陈澧所说的“士大夫”则指政治、社会、文化各方面的领袖人才，他们和“专明一艺”的专家是两种不同类的社会角色。陈澧生在乾、嘉考证学从极盛到始衰的时代，而且又值中国内忧外患交集之际，眼见当时人才多偏于“博士”的专狭

一型，不足以挽救他所关心的“世道衰乱”，因此他才希望“士大夫”能发展出一套“观大意”、“存大体”的通识之学。“士大夫”负领导政治与社会的责任，他们需要有贯通性、综合性的知识，以为判断和决定重大问题的根据。陈澧的构想与当时学术范围内所谓“通义”并不是一件事，故我说“士大夫之学”是一个新的概念。

但这个新概念在陈澧生前并未能实现。严格地说，19 世纪下叶的“士大夫之学”必须兼采中西两大系统才能对“世道衰乱”发生挽救的功效。这已是当时人的一种共识。张之洞在《劝学篇》(1898 年)中称之为“新旧兼学”。他说：

> 四书、五经、中国史事、政书、地图为旧学；西政、西艺、西史为新学。旧学为体，新学为用，不使偏废。(“设学第三”)

姑不论“体”、“用”之说是否适当，张之洞这里所规定的内容确实反映了清末人关于“士大夫之学”的构想。与此相对照，张氏在光绪元年(1875)所刊行的《书目答问》则全是为治“博士之学”的人而设计的，所以版本、校勘、注释都讲究得十分到家。

由此可知，晚清古典文化中存在着“士大夫之学”和“博士之学”两大类。前者的特色是通博，后者的特色是专精，但第一类中则已包括了“西艺、西政、西史”的“新学”。根据这一分类，我们可以毫不迟疑地断言：严复的突破性的成就主要在于他开辟了一个汇通中学和西学的“士大夫之学”。在“五四”新文化运动兴起以前，他的论说和译著为士大夫的革新议论树立了一个全新的典范。《时务报》时期(1896—1898)撰写《变法通议》和《西学书目表》的梁启超，对他的批评和规劝真有刻骨铭心的感受。(见《饮冰室文集之一·与严幼陵先生书》，收在《饮冰室合集》第一册，中华书局，1989 年)梁氏在给康有

为的信中说："严幼陵有书来，相规甚至……此人之学实精深，彼书中言，有感动超之脑气筋者。"（见丁文江、赵丰田《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983 年，页 77 引）胡适一生受赫胥黎的影响最大，一直到晚年在纽约还搜求赫胥黎全集（《胡适日记》第十七册，1952 年 1 月 15 日条，台北远流影印本，1990 年），这当然也是受严译《天演论》之赐。梁、胡两人各自在中国近代思想史上代表了一个重要阶段，但追源溯始，他们都是在严复的典范下孕育出来的。甚至新文化运动时期展开的中西文化争论，其最初的源头也必须追溯到严复 1895 年的《论世变之亟》一文。这样看来，严复在清末所开创的"士大夫之学"其实也可以说是中国现代政治与文化论说的前奏曲。

严复、梁启超和胡适都属于以学术推动现代化的通才，而不终身从事于"博士之学"的专家。

二

民国二十二年阴历除夕（西历已 1933 年），陈衍（1856－1937）评论严复的旧学如下：

> 为学总须根柢经史，否则道听途说，东涂西抹，必有露马脚狐尾之日。交好中远如严幾道、林琴南，近如冒鹤亭，皆不免空疏之讥。幾道乃留洋海军学生，用夏变夷，修文偃武，半路出家，未宜苛论。（钱锺书《石语》，北京：三联书店，2002 年，474 页）

陈衍接着便指出林纾如何不通训诂，怎样在经学上闹出许多笑话，对于严复却就此放过了。我觉得这番话最能说明"博士之学"和"士大夫之学"的根本差别。陈衍虽以诗名家，他的学问基础确在清代经学

训诂方面，而且著作不少。他生平最得意的一件事是戊戌(1898)年在张之洞幕府夜谈。张之洞卖弄渊博，引《陶渊明传》中关于"稻"、"秫"的记载，说"稻以造黄酒，秫以造烧酒"。陈衍马上引《月令》"秫稻必齐"之语，证明古已有之。张为之叹服。(见黄濬《花随人圣盦摭忆》，上海古籍出版社，1983年，《补篇》，页109)这种博闻强记是清代经学家最自负的功夫。其风气已始于清初的阎若璩。从事于"博士之学"的经学家往往恃此傲视一般具通识的士大夫或擅创作的文人。陈衍说严复、林纾"空疏"，便是用"博士之学"的严格标准来衡量这两位死友。他自己也未尝不感到这样的指摘失之于"苛"，至少对于严复，他已明言"未宜苛论"。

但是换一个角度看，陈衍的话也透露出一个重要事实：他毕竟承认严复在中国传统学问的领域内已取得"我辈中人"的资格，不过以专家的标准说稍嫌"空疏"而已。相对于一个"用夏变夷、修文偃武、半路出家"的"留洋海军学生"而言，严复的成就是惊人的。这里我们不妨略追溯一下他从海军专家变成"硕学通儒"的历程(宣统二年严复以"硕学通儒"征为资政院议员)。

严复于1879年从英伦回国以后，曾在李鸿章的水师学堂任职多年，但他的专业才能显然没有得到发挥。他在《群学肄言·译余赘语》中告诉我们：

> 不佞读此在光绪七八之交(1881—1882)，辄叹得未曾有。生平好为独往偏至之论，及此始悟其非。(《严复合集》本，页9，台北辜公亮文教基金会，1998年)

这是他在天津水师学堂总教官的第二三年，但已移情于西方社会科学。这是他在专业方面受挫折的一种反映。此后，他又屡次参加乡

试，希望通过科举途径以发展抱负，但又一再落第。1910至1911年之间，他在《致梁启超》中说：

> 忆者居英伦时，与日人伊藤博文氏同窗数载，各与国事皆有同感。然伊公回国后，所学竟成大用。而兄返国后，与香涛督部首次晤面即遭冷遇。以后即始终寄人篱下，不获一展所长。相形之下，彼此何悬殊之甚耶？（《合集》本《严复未刊诗文函稿及散佚著译》，页88）

这封信的内容，以前已有流传，但原件最近始出现，十分可贵。信写得很沉痛，更证实了他的挫折感之深。1894年（光绪甲午）他在《与四弟观澜书》三中说：

> 兄北洋当差，味同嚼蜡。张香帅于兄颇有知己之言，近想舍北就南，冀或乘时建树耳，然须明年方可举动也。（《严复文集编年》一，《合集》本，页26）

这封信恰可与上引《致梁启超》书合看。他在李鸿章手下不得意，张之洞想乘机招致他去汉口，因此他动心了。可见从1877年回国到1894年，他的抱负始终在建立功业方面，不在以学问言论与世共见。张之洞为什么"冷遇"他，今已无考。但他在第二年（1895）写《辟韩》一文，张之洞"见之大怒"。（见1897年《与五弟书》，同上，页117，参看王遽常《严幾道年谱》，上海：商务印书馆，1936，页30）如果初见在《辟韩》刊出以后，或严复在言谈中露出了文中"尊民叛君"的思想，则两人之间不能相契是毫不足异的。无论如何，严复在回国十几年中，他的奋斗目标是"立功"而非"立言"，已可由上引资料获得确定不移

的结论。1895年是他从“立功”转入“立言”的关键时刻。这一年他发表了《世变之亟》、《原强》、《辟韩》、《救亡决论》等名文，影响之大，无与伦比。这是他走向“硕学通儒”的始点。

严复的中学和西学都是自修而成的，与他的海军专业毫无关系。《严幾道年谱》载：

> 同治二年癸亥(1863)先生十一岁，本年……同邑黄少岩布衣(昌彝)馆于家。布衣为学，汉、宋并重，著有《闽方言》等书。于是先生始治经，有家法，饫闻宋、元、明儒先学行。时与他人合赁一屋，居楼上，每夜楼下演剧，布衣辄命就寝，剧止，挑灯更读。其严如此。(页3)

这段记述最多只能说明严复在十一至十三岁时受过两年的严格训练，在国学方面打下了基础，因此后来可以继续自修(黄昌彝死在同治四年)。至于“治经，有家法”、“汉、宋并重”云云，则与严复成学后的表现不相合，未可过于认真。他的同乡后辈黄濬概括他的自修状况倒是很可信的：

> 先生博学通识，潇洒自喜，归国始治学，而至老矻矻终年，手不释卷，非近日学生所及。(《花随人圣盦摭忆》，页98)

严复在死前四个月《与熊纯如书》一〇六云：

> 还乡后，坐卧一小楼舍，看云听雨之外，有兴时稍稍临池遣日，从前所喜哲学、历史诸书，今皆不能看，亦不喜谈时事。(《文集编年》四，页1315)

这时他的病已很深，不能看书了，可证黄濬所云“至老……手不释卷”一点也没有夸张。

严复正式接触到专业以外的西方学术和思想大概始于他在英国习海军的时期，即1877—1879年。据郭嵩焘《使英日记》(1878—1879)，严复此时已深感“西洋学术之精深，而苦穷年莫能殚其业”。在当时许多留学生中，他显然是最具通识而观察力也最敏锐之一人。郭氏《日记》中屡称赏他的“才分”，也担心他“气性太涉狂易”或“嫌其锋芒过露”。但历数英、法两地的高材留学生，郭嵩焘独许严宗光(复)“交涉事务，可以胜任”，并说“以之管带一船，实为枉其材”。(见《未刊诗文》附录，《合集》五，页223—237)这些记载说明在郭氏眼中只有严复才能对西方有比较全面而深入的认识。换句话说，严复不止是一海军专家，而且是一堪任使节的通才。

由于在英伦期间严复的求知兴趣已越出专业范围，我们可以推测他回国之前也许已收藏了不少当时流行的哲学和社会科学书籍，如1881年所读的斯宾塞《群学肄言》之类。据郭嵩焘《日记》所记(同上，页223—224)，严复在英伦时，不但学校课程排得十分紧密，而且课堂之外还有许多实习活动。他绝不可能有太多余暇遍读课外书。所以他有系统地治西学也是归国以后的事。我们还可以进一步推测，他广读斯宾塞、赫胥黎、穆勒、亚当·斯密、孟德斯鸠诸家著作，也许是因为“北洋当差，味同嚼蜡”的缘故。1894年他给长子的信，可以为证。(《文集编年》一，页24—25)

严复回国后自修中国旧学的经过，由于资料缺乏，我们也无从知其详。首先我们很容易想到，他在北洋水师时期，和当代著名文士和学人颇有过从，其中更多福建同乡，如陈宝琛、林纾、陈衍、郑孝胥等人。(参看王遽常《年谱》，页8)师友交游往往是古人成学的一个重要

途径。但是以严复的经历而言，我认为他参与科举考试的事是值得重视的。从1885到1893年，他一共参加了四次乡试，因此他在三十岁至四十岁之间曾为准备考试而阅读经史等基本典籍。虽然学习八股文的写作必然也占去了相当大的一部分时间，但这一功夫仍然不失为对于运用古典文字的一种有效训练。无论如何，严复在此十年间，有系统地沉浸于举业之中，补上了他十五岁便已中断的传统教育。经过这一阶段，他虽然是“半路出家”的留学生，他在中国古典文化方面的一般修养已与同时代的士大夫没有很大的区别了。

三

严复潜修中西典籍，以今所见资料而言，大概在1881至1894这十几年中。1881是初读斯宾塞《群学肄言》之年，上面已提过了。1894年他在《与长子严璩书》中说：

> 我近来因不与外事，得有时日多看西书，觉世间惟有此种是真实事业，必通之而后有以知天地之所以位、万物之所以化育，而治国明民之道，皆舍之莫由。但西人笃实，不尚夸张，而中国人非深通其文字者，又欲知无由，所以莫复尚之也。且其学绝驯实，不可顿悟，必层累阶级，而后有以通其微。及其既通，则八面受敌，无施不可。以中国之糟粕方之，虽其间偶有所明，而散总之异、纯杂之分、真伪之判，真有不可同日而语也。（《文集编年》一，页24—25）

这封信除透露了严复在1894年闭户读西书的事实外，还明确表达了他对中西著作的比较观，由此可见他在知识系统方面已完全心

折于西方。"中国之糟粕"一语中,"糟粕"即是书的代称,出《庄子·天道》"所读者古人之糟魄"。王安石《读史》有"糟粕所传非粹美"句,即用《庄子》。《庄子》和《荆公诗》都是严复最爱好的作品,故笔下自然流露了出来。我们不能确定"糟粕"用在这里是否必含有贬义,更不敢断言它究竟指一切中国书(包括古代经典在内),还是仅指后世或当代的著作。他当时所读的西书主要是《天演论》、《群学肄言》一类作品,其系统性与逻辑性确是一般中国书所不能比的。但是他虽全面接受了西方的知识系统,却不表示他在价值系统方面也完全倒向了西方。事实上,我们都知道,他的价值系统始终未曾远离儒家轨道,仅仅作了部分的调整而已。本文不能讨论这个大问题,姑止于此。

正因为接受了西方的知识系统,他才始终强调中国古书中隐藏的道理必须通过现代西学才能得到发明。这个意思他随时随地都在发挥,所以他从不担心西学兴起会导致中国旧学的衰亡。20世纪的中国学术界基本上是沿着这条路走下来的。至于后来所衍生的种种流弊,则可以说是"人病"而非"法病",我们不能把责任推到他的头上。但在清末而言,这正是他对中国古典文化的一大贡献。为什么他评点的《老子》会得到夏曾佑、陈三立等人那样击节称赏?(见夏曾佑《与熊元锷二叙》,又见《致熊季廉》二七,《未刊诗文》,页47)那当然是因为他的"评点"处处用西方的哲学、历史、宗教,甚至科学(如进化论)来阐明《老子》的现代意义。为什么1912年马其昶(通伯)借去他评点本的《庄子》不肯归还?(见《与熊纯如书》八,《文集编年》三,页829)还不是因为其中所引卢梭和其他法国思想家之说是这位《庄子故》的注家所不曾梦见的?严复的新"格义"虽然未必是大家都能接受的,但是他毕竟为我们理解古书开创了一条新路,因而使中国古典文化的内容变得更丰富了。

但是严复对中国古典文化最大的贡献终在他的译书事业，而他的译书之所以获得空前的成功则是和他的文学造诣分不开的。诚如吴汝纶在《天演论》的《序》中所云：

> 文如幾道，可与言译书矣。往者释氏之入中国，中学未衰也，能者笔受，前后相望，顾其文自为一类，不与中国同。今赫胥黎之道，未知于释氏何如？然欲侪其书于太史氏杨氏之列，吾知其难也；即欲侪之唐宋作者，吾亦知其难也。严子一文之，而其书乃骎骎与晚周诸子相上下，然则文顾不重耶！（《合集》本，页174）

吴汝纶是当时声望最高的桐城派古文大家，他说《天演论》"骎骎与晚周诸子相上下"，这才会引起不知西学为何物的士大夫竞读其书。严译畅行得力于它的古文，当时读者胡适的话最可作证：

> 严复的英文与古中文的程度都很高，他又很用心，不肯苟且……他说，"一名之立，旬月踟蹰；我罪我知，是存明哲"。严译的书，所以能成功，大部分是靠着这"一名之立，旬月踟蹰"的精神。

胡适引《群学肄言》一段译文示例之后，又说：

> 这种文字，以文章论，自然是古文的好作品；以内容论，又远胜那无数"言之无物"的古文；怪不得严译的书风行二十年了。（见《五十年来中国之文学》，收在《胡适作品集》第八册，台北：远流，页82—83）

胡适的名字便是从“适者生存”而来，也就是受了“一名之立，旬月踟蹰”之赐。严译名词流传至今而成为我们日常用语的，所在多有，“乌托邦”（Utopia）和“单位”（Unit）便是两个现在的例子。这是他文字锤炼的卓越表现。

严复早年便有文学才能，十五岁考马江学堂，试题《大孝终身慕父母》，他便得了第一名。（见《送沈涛园备兵淮阳》诗“尚忆垂髫十五时，一篇大孝论能奇”句下自注。《文集》，页 244）但此后十几年因学海军专业，他自然没有时间在古文上用功了。依我的推测，他在三十岁前后，为准备下考场，才开始重拾旧欢。1900 年他在《与吴汝纶书》二中说：

> 复与文章一道，心知好之，虽甘食耆色之殷，殆无以过。不幸晚学无师，致过壮无成。虽蒙先生奖诱拂拭，而精力既衰何？假令早遇十年，岂止如此？（《文集编年》一，页 203）

此中“过壮无成”正指三十岁以后。但这封信也透露出他对“文章”的爱好超过一切。桐城派一向遵从姚鼐义理、考据、词章的三分。严复在“义理”方面倾向西方式的逻辑思维。“考据”对于他而言则是西方的格致诸科，所以他在《与梁启超书》一中说：

> 无似因缘际会，得治彼学二十余年，顾自揣所有，其差有一日之长者，不过名物象数之末而已。（《文集编年》一，页 105）

这里“名物象数”一词正是借用经学考据的术语。但惟“词章”一门，他始终追求中国的古色古香。1919 年《与熊纯如书》八十九云：

试看经史，至唐、宋以来，立言大家，其用字行文，皆以峻洁平淡为贵。平平一言，竭毕生精力难副者有之矣。此乃诗文极秘之旨，聊为老弟言之，不识能相喻否也。（《文集编年》四，页1232）

这是他晚年以毕生治词章的心得传给熊纯如。“平淡”是从千锤百炼中得来的，所以“平平一言，竭毕生精力难副”。这是他“一名之立，旬月踟蹰”的终极依据。事实上，“峻洁平淡”可以说是一切文章的极则，中文如此，外文亦然，古文当尔，白话也不例外。这时白话文初兴，他仅“闻”其说，又受了林纾的影响，所以才坚决反对“文白合一”（《与熊纯如书》八十三，同上，页1211）。但是我们也可以从这件事看出他的“古典”立场；这个立场使他不屑一味徇“俗”以媚世，因而成为中国“雅”文化的一个有力的护法。此中得失，非片言可决，这里只能微引端绪而已。

最后我想指出，严复的译作和今天一般理解中的“翻译”未可同日而语。让我们引他自己的话来说明这个问题。《天演论·译例言》一则曰：

译文取明深义，故词句之间，时有所颠到附益，不斤斤于字比句次，而意义则不倍本文。题曰达旨，不云笔译，取便发挥，实非正法。

再则曰：

此在译者将全文神理融会于心，则下笔抒词，自善互备。至

原文词理本深,难于共喻,则当前后引衬,以显其意。(《合集》本,页176)

这两段话告诉我们,他的方法是"达旨",而不是"笔旨"。这个方法是把原书反复阅读,融会贯通,并得其神理之后,再用古文的结构重新写出来。换言之,他像蚕一样,消化了桑叶以后才吐出丝来。这是必须具备学问和文字双重最高的功力才能奏效的。他为什么要这样做呢?因为他要同时克服《译例言》开端所说的"译事三难:信、达、雅"。严译具在,读者不妨自行检验。

在结束本文之前,让我姑举二例以说明他在信、达、雅三难上的实践。第一个例子便是"信、达、雅"。一百年来,中国的读者都奉信、达、雅为译事的三个最高原则,而且也都假定这是严复本人的创造,因此没有人追问过这"三难"的来源。19世纪初英人狄特勒(A. F. Tytler)在《翻译原则论》(*Essay on the Principles of Translation*, The Third edition, Edinburgh, 1813)中提出了以下三大原则:

第一,须将原作中的观念完整译出。

第二,译文的风格须与原作一致。

第三,译文须与原文同样的流畅。(见页16)

这便是严复"三难"之所本,第一是"信";第二是"达";第三是"雅"。他译这三原则本身便符合了信、达、雅的最高标准。

第二个例子是钱锺书发现的。《谈艺录》说:

严幾道号西学钜子,而《瘉壄堂诗》词律谨饬,安于故步;惟卷上《复太夷继作论时文》一五古起语云:"吾闻过缢门,相戒勿言索",喻新句贴。余尝拈以质人,胥叹其运古入妙,必出子史,莫知其直译西谚"Il ne faut pas parler de corde dans la maison

d'un pendu"也。点化镕铸,真风炉日炭之手。(补订本,中华书局,1986,页24)

严复与中国古典文化的关系,在这两个例子中充分表现出来了。

1999年6月15日

注　释

[1]　John K. Fairbank, *Trade and Diplomacy on the China Coast, 1842—1854*, Harvard University Press, 1953, 2 Volumes.

《现代危机与思想人物》总序

北京三联书店决定印行“余英时作品系列”六种，我想借此机会说明一下这六种著作的性质。

《方以智晚节考》、《论戴震与章学诚》和《朱熹的历史世界》是三部史学专著，各自成一独立的单元。这三部专著虽都标举了个别思想家的大名，但研究的重心则投注在他们所代表的时代。《晚节考》详细追溯了方以智晚年的活动和他最后自沉于惶恐滩，但仍然不是一般意义的传记研究。我是希望通过他在明亡后的生活与思想，试图揭开当时遗民士大夫的精神世界的一角，因为明、清的交替恰好是中国史上一个天翻地覆的悲剧时代。这一精神世界今天已在陈寅恪先生《柳如是别传》中获得惊心动魄的展开，但1971年我写《晚节考》时，《别传》的原稿尚在尘封之中。后来我果然在《别传》中读到方以智与钱谦益曾共谋复明，可惜语焉不详。在这个意义上，《晚节考》也许可以算作《别传》的一条附注。

《论戴震与章学诚》则是为了解答为什么宋、明理学一变而为清代经典考证的问题。关于中国学术思想史上这一重大转变，20世纪初年以来史学家先后已提出种种不同的解释。这些说法虽各有根据，但我始终觉得还有一个更关键性线索没有抓住。宋明理学和清

代考证学同在儒学的整体传统之内是没有人可以否认的。既然如此，这一转变必然另有内在的因素，绝不是仅仅从外缘方面所能解释得到家的。我在罗钦顺（1466—1547）的《困知记》中读到一段话，大意是说“性即理”和“心即理”的争辩已到了各执一词、互不相下的境地，如果真正要解决谁是谁非，最后只有“取证于经书”。我在这句话里看到了一隙之明：原来程、朱与陆、王之间的形而上学层面的争论，至此已山穷水尽，不能不回向双方都据以立说的原始经典。我由此而想到：为什么王阳明（1472—1529）为了和朱熹争论“格物”、“致知”的问题，最后必须诉诸《大学古本》，踏进了文本考订的领域？现代学者一致强调顾炎武（1613—1682）“经学即理学”那句名言是乾、嘉经学家的指导原则，这自然是事实。但是我在方以智为《青原山志略》（1669 年刊本）所写的《发凡》中，也发现了“藏理学于经学”一句话，和顾炎武的名言如出一口。这岂不说明：从理学转入经典考证是 16、17 世纪儒学内部的共同需求吗？这样的线索越积越多，我终于决定作一次系统的研究；《论戴震与章学诚》便是这一研究的初步成果。这部书自 1976 年刊行以来，在明、清思想史的专门领域内曾引起了不少讨论，它的“内在理路”（inner logic）研究法尤为聚讼的所在。这些讨论主要是在海外（包括日本和美国）的学术界进行的。为了澄清误解，我在 1996 年的增订本《自序》中作了一次较扼要的回应。我说明“内在理路”是相应于此书的特殊性质而采用的方法；我并不认为这是研究学术思想史的唯一途径。不过我深信，研究学术思想史而完全撇开“内在理路”，终将如造宝塔而缺少塔顶，未能竟其全功。或者像程颢讥讽王安石“谈道”一样，不能“直入塔中，上寻相轮”，而只是在塔外“说十三级塔上相轮”而已。现在三联书店将此书收入本“系列”之中，我盼望它能得到更多的新读者的指教。

《朱熹的历史世界》是去年（2002）才完成的，无论是所包括的时

代或所涉及的范围，都远远超过了前两部专著。这是关于有宋一代文化史与政治史的综合研究，但同时又别有其特殊的重点。它的焦距集中在以宋代新儒学为中心的文化发展和以改革为基本取向的政治动态。由于背后的最大动力来自当时新兴的“士”阶层，所以本书的副题是“宋代士大夫的政治文化”。宋代的“士”不但以文化主体自居，而且也发展了高度的政治主体的意识；“以天下为己任”便是其最显著的标帜。这是唐末五代以来多方面历史变动所共同造成的。相应于所处理的历史现象的复杂性，本书在结构上包括了相互关联而又彼此相对独立的三个部分：上篇通论宋代政治文化的构造与形态；下篇专论朱熹时代理学士大夫集团与权力世界的复杂关系；上篇的《绪说》则自成一格，从政治文化的角度，系统而全面地检讨了道学（或理学）的起源、形成、演变及性质。20世纪以来，道学或理学早已划入哲学史研究的专业范围。以源于西方“哲学”为取舍标准，理学中关于形而上思维的部分自然特别受到现代哲学史家的青睐。近百年来的理学研究，无论采用西方何种哲学观点，在这一方面的成绩都是很显著的。但是理学的“哲学化”也必须付出很大的代价，即使它的形上思维与理学整体分了家，更和儒学大传统脱了钩。我在《绪说》中则企图从整体的（holistic）观点将理学放回它原有的历史脉络（context）中重新加以认识。这绝不是想以“历史化”取代“哲学化”，而是提供另一参照系，使理学的研究逐渐取得一种动态的平衡。

在三联书店编辑的提议下，本“系列”中另外三本书选收了我历年来所写的单篇论文，集结在三个不同的主题之下。这些论文所涉及的时代、地域和范围都远比上述三种专著为广阔，这里不可能一一加以介绍。下面让我略述我研究中国史的构想和历程，以为读者理解本“系列”之一助。

我的专业是19世纪以前的中国史，就已发表的专题论述而言，

大致上起春秋、战国，下迄清代中期，所涉及的方面也很宽广，包括社会史、文化史、思想史、政治史、中外关系史（汉代）等。但是我的目的既不是追求杂而无统的“博雅”，也不是由“专”而“通”，最后汇合成一部无所不包的“通史”。“博雅”过去是所谓“文人”的理想，虽时有妙趣，却不能构成有系统而可信赖的知识。“通史”在中国史学传统中更是人人向往的最高境界，大概可以司马迁所谓“究天人之际，通古今之变，成一家之言”表达之。但在现代的学术系统中，这样的著作只能求之于所谓“玄想的历史哲学”（speculative philosophy of history）中，如黑格尔的《历史哲学》、斯宾格勒的《西方的没落》或汤因比的《历史之研究》。现代史学实践中所谓“通史”，不过是一种历史教科书的名称而已。但无论是前者还是后者，都和我的兴趣不合。

我自早年进入史学领域之后，便有一个构想，即在西方（主要是西欧）文化系统对照之下，怎样去认识中国文化传统的特色。这当然是“五四”前后才出现的新问题。梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》之所以震动一时，便是因为它提出了当时中国知识人心中所普遍关怀的一大问题。梁先生根据几个抽象的哲学概念对这个大问题所作的解答虽然也曾流行一时，但今天早已被人遗忘了。这不是因为梁先生想得不够深，而是因为这个问题太大，不是一个人或少数人在很短期间可以仅凭思考便能解答的。无论是西方的或中国的文化传统，都是在历史的长河中逐渐演进而成，中间经过了许多发展的阶段。而且文化传统也不是一片未凿的浑沌，从政治体制、经济形态、社会结构到思维方式等等，都必须一方面分途追溯其变迁的轨迹，另一方面综观各部分之间的互相联系。所以我认定只有通过历史的研究，我们才能获致有关中国文化传统的基本认识。这当然是史学界必须长期努力的共业。中国史学的现代化目前尚在开始阶段，任何关于中国文化特色的论断都只能看作是待证的假设。

我虽然带着寻找文化特色的问题进入中国史研究的领域，但在史学的实践中，这个大问题却只能作为研究工作的一个基本预设，而不能也不必随时随地要求任何专题研究都直接对它提出具体的解答。这句话的涵义需要稍作解释。在世界上几个主要的古老文明中，中国的文化体系独以长期的持续性显其特色。这一点现在已为考古发现所证实，大致无可怀疑。所以仅就文字记载的历史而言，中国至少从商、周以来便成了一个独特的文化传统，一直绵延到今天。在这三千多年间，文化起伏虽然大而且多，但中国史的连续性与欧洲史形成了十分鲜明的对比。雷海宗先生曾指出：欧洲自罗马帝国分裂以后，便再也没有第二个全面统一的帝国体制出现。但中国史在秦、汉的第一周期终结之后，接着便迎来了隋、唐以下的第二周期。雷先生早年在美国专攻欧洲中古史，回国以后才转而研究中国史，他的观察在今天仍然有很高的启发性。所以中国与欧洲各自沿着自己的历史道路前进，无论从大处或小处看，本来应该是不成问题的。我们只要以此为基本预设，然后根据原始史料所透显的内在脉络，去研究中国史上任何时代的任何问题，其结果必然是直接呈现出中国史在某一方面的特殊面貌，因而间接加深我们对于中国文化传统特色的认识。

但在现代中国的史学界，建立这一基本预设是很困难的。这是因为从20世纪初年起，中国学人对于西方实证主义的社会理论（如斯宾塞的社会进化论）已崇拜至五体投地。严复译斯氏《群学肄言·序》(1903)已说："群学何？用科学之律令，察民群之变端，以明既往、测方来也。"可见他已深信西方社会学（"群学"）和自然科学一样已发现了社会进化的普遍"规律"。所以章炳麟、刘师培等都曾试图通过文字学来证实中国历史文化的进程，恰恰符合斯氏的"律令"。但当时西方社会学家笔下的"进化阶段"其实是以欧洲社会史为模式而建

立起来的。因此与崇拜西方理论相偕起来的，便是把欧洲史进程的各阶段看成普世有效的典型，而将中国史一一遵欧洲史的阶段分期。从此以后，理论上的"西方中心论"和实践中的"西方典型论"构成了中国史研究中的主流意识。一个最极端的例子是清代学术史，有人把它比作"文艺复兴"(Renaissance)，有人则比之为"启蒙运动"(The Enlightenment)。"文艺复兴"和"启蒙运动"都是欧洲史上特有的现象，而且相去三四百年之远，如何能与清代考证学相互比附？中西历史的比较往往有很大的启发性，但"牵强的比附"(forced analogy)则只能在中国史研究上造成混乱与歪曲而已。但这一"削足适履"的史学风气由来已久，根深蒂固。面对着这一风气，上述的基本预设是没有立足之地的。自 20 世纪 70 年代以来，西方的人文、社会科学，包括史学在内，显然已开始转向，实证主义(以自然科学为范本)、文化一元论和西方中心论都在逐步退潮之中。相反的，多元文化(或文明)的观念已越来越受到肯定。以前提倡"现代化理论"的政治学家现在也不得不重新调整观点，转而高谈"文明的冲突"了。也许在不太遥远的未来，"中国文化是一个源远流长的独特传统"，终于会成为史学研究的基本预设之一。

本"系列"所收三部论文集中，大部分涉及 19、20 世纪的文化与思想。这并不是我违反专业的纪律，故为"出位之思"和"出位之言"，而仍然是关于中国传统研究的一种延伸。让我借用杜牧"丸之走盘"的妙喻来说明我的想法。他说：

> 丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸之不能出于盘也。(《樊川文集》卷一〇《注孙子序》)

我们不妨把"盘"看作是传统的外在间架，"丸"则象征着传统内

部的种种发展的动力。大体上看,18 世纪以前,中国传统内部虽经历了大大小小各种变动,有时甚至是很激烈的,但始终没有突破传统的基本格局,正像"丸之不能出于盘"一样。我研究 18 世纪以前的中国史,重点往往放在各转型阶段的种种变动的方面,便是想观测"丸"走"盘"时,"横斜圆直"的种种动向。

但 19 世纪晚期以后,中国传统在内外力量交攻之下,很快进入了一个解体的过程。这次是"丸已出盘",一般史学家和社会科学家都认为这是中国从"传统"走向"现代"的新阶段。我虽不研究 19 世纪以后的中国史,但"传统"在现代的归宿却自始便在我的视域之内。这里只能极其简略地提示两个相关的问题。第一是"传统"与"现代"(或"现代化")之间的关系;第二是中国传统的价值系统在现代的处境。

自从韦伯(Max Weber)在他的历史社会学中提出"传统"与"现代"两大范畴以后,西方社会科学家一般都倾向于把"传统"看作是"现代化"的反面。"理性"、"进步"、"自由"等价值是"现代"的标帜,而"传统"则阻碍着这些价值的实现。这一看法的远源当然可以追溯到 18 世纪"启蒙时代"的思想家,但在 20 世纪 50 年代美国"现代化理论"(modernization theory)的思潮中却发挥到了极边尽限的地步。"传统"是"现代化"的主要障碍,必扫除一分"传统"才能推动一分"现代化",在五六十年代几乎成为学术界人人接受的观点。这一观点自然也蔓延到中国近、现代史研究的领域。由于史学家一般将鸦片战争(1840)当作中国近代史的始点,这就造成了一个相当普遍的印象,认为中国的"现代化"是由西方势力一手逼出来的。当时美国史学家如费正清(John K. Fairbank)便是在这一理解下提出了"挑战"与"回应"的理论(借自汤因比)以解释中国自 19 世纪中叶以来的历史进程。他的基本看法是:西方的文化力量(如"民主"与"科学")代表了

“现代”，向中国的“传统”进行“挑战”，但中国的“传统”一直未能作出适当的“回应”，所以一个多世纪来，中国的“现代化”都是失败的。这个“典范”(paradigm)在西方的中国史研究的领域中，支配了很长的一段时期，直到70年代，因为萨义德(Edward W. Said)《东方主义》(*Orientalism*)一书的出现，费氏门人中才有开始对这一“典范”提出质疑的。但是我从来没有为“传统”与“现代”互不相容的理论所说服。在我看来，所谓“现代”即是“传统”的“现代化”；离开了“传统”这一主体，“现代化”根本无所附丽。文艺复兴是欧洲从中古转入近代的第一波，19世纪的史家大致认为它已除中古“传统”之旧而开“现代”之新。但最近几十年来，无论是中古史或文艺复兴时代的研究都远比百年前为深透。所以现在史学界已不得不承认：文艺复兴的“现代性”因子大部分都可以在中古“传统”中找得到根源。不但如此，60年代末期社会学家研究印度的政治发展也发现：不但“传统”中涵有“现代”的成分，而且所谓“现代化”也并不全属现代，其中还有从“传统”移形换步而来的。所以“传统”与“现代化”之间存在着一种“辩证的”关系。我在《现代儒学的回顾与展望》(1994)的长文中，便从明清思想基调的转换，说明清末不少儒家学者为什么会对某些西方的观念与价值有“一见如故”的感觉。我不能完全接受“挑战”与“回应”的假定，因为这个假定最多只能适用于外交、军事的领域，不能充分解释社会、思想方面的变动。中国“传统”在明清时期发生了新的转向，“丸”虽没有“出盘”，但已到了“盘”的边缘。所以在中国“现代化”的过程中，“传统”也曾发挥了主动的力量，并不仅仅是被动地“回应”西方的“挑战”而已。

关于传统的价值系统在现代的处境，我的预设大致如下：20世纪初叶中国“传统”的解体首先发生在“硬体”方面，最明显的如两千多年皇帝制度的废除。其他如社会、经济制度方面也有不少显而易

见的变化。但价值系统是“传统”的“软体”部分，虽然“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”，但确实是存在的，而且直接规范着人的思想和行为。1911年以后，“传统”的“硬体”是崩溃了，但作为价值系统的“软体”则进入了一种“死而不亡”的状态。表面上看，自谭嗣同撰《仁学》(1896)，“三纲五常”第一次受到正面的攻击，“传统”的价值系统便开始摇摇欲坠。到了“五四”，这个系统的本身可以说已经“死”了。但“传统”中的个别价值和观念(包括正面的和负面的)从“传统”的系统中游离出来之后，并没有也不可能很快地消失。这便是所谓“死而不亡”。它们和许多“现代”的价值与观念不但相激相荡，而且也相辅相成，于是构成了20世纪中国文化史上十分紧要然而也十会奇诡的一个向度。正是根据这一预设，我才偶尔涉笔及于20世纪的思想流变和文化动态。

上面我大致说明了本“系列”所收各书的性质和我自己研究中国文化传统的一部分心路历程。中国历史和文化是一片广大而肥沃的园地。我虽然长期耕耘其中，收获却微不足道。但是我这一点点不成功的尝试如果能够激起新一代学人的求知热忱，使他们也愿意终身参加拓垦，那么这一套“系列”的刊行便不算完全落空了。

余英时

2003年12月10日于普林斯顿

士的传统及其断裂[1]

《士与中国文化》初版刊行于1987年。十五年来我在同一园地中又继续做了一些垦荒的尝试，现在趁着再版的机会，选进了论旨最相近的论文四篇，以扩大新版的面貌呈现于读者的眼前。（注）以下让我先对新版的内容稍作说明，然后再提出一两点通贯性的历史观察，以为读者理解之一助。

初版“自序”是从比较史学（comparative history）的观点凸显“士”的中国特色。十五年后重读一次，我的基本看法仍然没有改变。当时我曾指出，“士”的“明道救世”精神在西方只能求之于中古基督的传统。后来我读了意大利杰出的马克思主义思想家葛兰西（Antonio Gramsci，1891—1937）的《狱中笔记》，他将以“改变世界”为己任的现代知识人比之于中古的教士（priest），恰好印证了我的观察（见 *Selections From the Prison Notebooks*，New York：International Publishers，1989，p.331）。所以我仍将这篇“自序”保留在新版中。

第一至第八篇基本上没有更动，只有第八篇增添一个附录——《士魂商才》，稍有补充。第九至第十二篇则都是1987年以后所写。第九篇是最新研究所得的一个初步报告。自1999年以来，我以朱熹

为出发点，详细研究了两宋士大夫的政治文化，全书与《士》书篇幅相等。读者阅过《士》书所收《宋代士大夫的政治文化概论》之后，如果还想进一步了解“士”与宋代文化的关系，可以参考《朱熹的历史世界》(2003 年)一书。第十篇《士商互动与儒学转向》可以说是第八篇的一个续篇，更深入地探索了明、清商人的精神世界和“士”在其中的活动与作用。第十一篇论曾国藩的“士大夫之学”是个案研究，具体地显示出一个在朝的“士大夫”对于文化修养的关系。但这篇个案如果和“士大夫”的传统联系起来，也折射出“士”在中国文化史上一个值得注目的侧影。汉代的循吏便早已重视“教化”，往往在朝廷所规定的“吏职”之外，主动地承担起儒家的“师”的责任。所以他们所至“讲经”并建立学校。宋、明儒学复兴，此风更为普遍，书院的历史便是明证。即以曾国藩的时代而论，在他之前有毕沅和阮元，在他之后还有晚清的张之洞。我借曾国藩为例，抉出“士”的这一中国特征，并将“士”的历史研究推展至中西文化开始正面接触的时代。最后一篇《中国知识人之史的考察》(收为本书第六篇)属于通论性质，无论是风格或文体都与其他各篇颇有不同。这需要略作解释。这篇文字是应日本东京大学中国哲学研究室佐藤慎一教授之约，为《中國——社會と文化》学报特别撰写的。此文最先刊布在该学报第五号中(1990 年 6 月)。为了便于日译者的理解，我在选择重点和行文方面都特别力求清楚和浅显。“知识人”这个名词也是借用“intellectual”的日译。现在收入本书，一切仍依汉文原稿，不作更改。但是十余年后的今天，我反而觉得“知识人”比“知识分子”更为适切。大约是一两年前，我曾读到一篇谈“分子”的文章，可惜已忘了作者和出处。据作者的精到分析，把“人”变成“分子”会有意想不到的灾难性后果。所以我近来极力避免“知识分子”，而一律改用“知识人”。我想尽量恢复为“知识分子”似乎总不免感觉着有点别扭。但语言是“约定俗成”

的，我只能求一己的心安，却不敢奢望别人也同情我的感觉取向。

《士与中国文化》所集结的论文大体上都属于专题研究的性质，不过论旨有广狭之异、涵盖的时间也有长短之别而已。在每一专题的研究过程中，我都试图通过多方面的分析，以凸显“士”在某一历史阶段所表现的特殊风貌。我当然承认，整体地看，“士”在中国史上确然形成了一个具有高度连续性的传统。但是专业史学更要求我去抉发“士”因时代不同而不断变动的轨迹。这样我便不能不在整体连续之中，特别注意个别时代之间“士”的传统所呈现的变异或断裂的一面。《士》书上起春秋，下迄清代，长达两千多年。“士”在每一时期的变异也就是中国史进入一个新阶段的折射。无论是从思想基调或活动方式看，“士”在这两千多年中都是迁流不居的。下面让我举一个最显著的例子说明我的论点。

清代沈垚（1798—1840）曾指出：“宋、元、明以来变迁之较”是“天下之士多出于商”。这确是一个有眼光的历史观察，所以受到现代史学家的重视。他是从科举制度的社会背景方面为“士”的古今之变划分阶段的。另一方面，从思想史的角度说，现代学者也将“宋明理学”划入同一阶段。这样一来，似乎社会史和思想史互相支援，宋代和明代的“士”应该是一脉相承，属于同一类型了。但是深一层分析，我们便发现，这两个不同朝代下的“士风”竟截然相异。同是理学家，朱熹和陆九渊都一心一意向往着王安石的“得君行道”，在皇帝面前也侃侃而谈，俨然以政治主体自居，充分体现了“以天下为己任”的气概。朱熹在他许多长篇大论的“封事”和“奏札”中，反复要求皇帝除旧布新，重建一个合理的秩序。对照之下，王守仁除了正德元年（西元1506年）《乞宥言官去权奸》一疏，因而放逐龙场之外，其余奏疏多关具体事务，极少涉及朝政。正德十五年他写了一篇《谏迎佛疏》，期待皇帝效法“尧、舜之圣”，恢复“三代之圣”。这显然是承继了宋代“士”

的精神，与王安石、朱熹等人的思路是一致的。但是这篇疏文却是"稿具未上"（见《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，卷九，页293至296）。更可注意的是同年他第一次和王艮会面，后者迫不及待地要谈怎样致君于尧、舜的问题，他立刻以"思不出其位"为理由，阻止了政治讨论（见《王心齐先生全集·卷一·年谱》正德十五年条）。王艮后来写《明哲保身论》，讲学也转重"百姓日用之道"，断然与这次会谈有很大的关系。通过这一对照，我们才清楚认识到，宋代从王安石、二程到朱熹、陆九渊等人所念兹在兹的"得君行道"，在明代王守仁及其门人那里，竟消失不见了。这个"变异"或"断裂"还不够使人惊异吗？然而问题还远不止此。

16世纪以后，部分由于阳明学（或王学）的影响，仍然有不少的"士"关怀着合理秩序的重建，但是他们的实践方向已从朝廷转移到社会。东林讲友之一陈龙正所标举的"上士贞其身，移风易俗"（《明儒学案·卷六十》）可以代表他们集体活动的主要趋向。所以创建书院、民间传教、宗族组织的强化、乡约的发展，以至戏曲小说的兴起等等都是这一大趋向的具体成果。其中有些活动虽在宋代已经开始，但一直要到16世纪以后才获得充分的展开。用现代的话说，明代的"士"在开拓社会和文化空间这一方面显露出他们的特有精神。这当然和当时的历史条件有密切的关系。第一是政治的环境。宋代承五代武人跋扈之后，重文轻武，以争取"士"阶层的支持，因此采取了对"士"特别优容的政策。陈寅恪所谓"六朝及天水（赵宋）一代思想最为自由"，便指此而言（见《论再生缘》，收在《寒柳堂集》，北京：三联书店，2001年，页72）。明代则继蒙古统治而起，"士"已落到"九儒、十丐"的地位。而朱元璋又遇"士"至酷，以至有士人"断指不仕"的情况（见《明史·卷九十四·刑法二》，中华书局本，页2318）。宋代"士"的政治主体意识自然不可能继续发挥，"得君行道"更是无从谈起。第

二是社会的变迁。16世纪以后市场经济的新发展和商人地位的上升是“士”的转向的另一重要背景。明代的“士”恰好在同一时期展开了开拓社会和文化空间的活动绝不是偶然的。商人的财富为这些活动提供了经济基础。除《士》书第八、第十两篇已有详细讨论之外，我又在《现代儒学的回顾与展望》(见《现代儒学论》，上海人民出版社，1998年)中继加论证，这里便不必多说了。宋、明两代的“士”不容混为一谈，这是十分明显的历史事实。不但他们的活动取向不同，思想也有极大的分歧。所谓“宋明理学”，如果从政治、社会以至经济的角度作深入的解读，其中断裂之点也不是表面的连续所能掩盖的。

在《士》书初版“自序”中，我比较着重地指出：“士”在中国史上形成了一个源远流长的传统；这当然是强调连续性的一面。原序虽然也同时指出，“士”的传统在不同时期表现出不同的风貌，而不是静止不变的，但毕竟没有作进一步的解释。为了避免引起可能的误解，我在上面特别举例说明这一传统的断裂状态。我为什么以宋、明两代的对比为例呢？这是因为把16世纪划为新阶段的开始是我从最近研究中所得到的一个初步看法，而这个看法又在《朱熹的历史世界》的撰写过程中，获致进一步的加强。我决不敢自以为是。我的看法最后很可能为未来的史学研究所否证，但目前则不妨提出来，作为一个待证的假设。

这里引出了一个很重要的问题：“传统”一词本身便涵蕴着连续不断的意思。然则所谓“断裂”，相对于“士”的传统而言，究竟居于何种地位呢？我可以毫不迟疑地说，这里所谓“断裂”都是指“传统”内部的“断裂”，因此是局部的而不是全面的。事实上，每经过一次“断裂”，“士”的传统也随之推陈出新一次，进入一个不同的历史阶段。而连续性则贯穿在它的不断的内部“断裂”之中。西方学者曾将基督教的“传统”形容作“永远地古老，永远地新颖”(ever ancient, ever

new，见 Jaroslav Pelikan，*The Vindication of Tradition*，Yale University Press，1984，p.8）。这句话的意思和古语"与古为新"很相近，也可以一字不易，移用于"士"的传统。

"士"的传统既是一活物，在一个接一个的内部"断裂"中更新自身，那么它最后为什么走向解体，从历史上隐没了呢？这是一个很大的问题，此处自不能轻率作答；但因与本书的论旨有关，我也不能不略陈所见，以结束这篇序文。让我先借一个著名的古典譬喻为讨论的始点。杜牧《注孙子序》论"丸之走盘"说：

> 丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸不能出于盘也。（《樊川文集·卷十》）

"士"的传统可比之于"盘"，而"士"在各阶段的活动，特别是那些"断裂"性的发展，则可比之于"丸"。过去两千多年中国之所以存在着一个源远流长的"士"的传统，正是因为"士"的种种思想与活动，尽管"横斜圆直，计于临时，不可尽知"，并没有越出"传统"的大范围，便像丸未出盘一样。而这一传统之所以终于走进历史则是因丸已出盘，原有的传统架构已不足以统摄"士"的新"断裂"活动了。

最迟从上世纪的30、40年代以来，中国知识界已逐渐取得一个共识："士"（或"士大夫"）已一去不复返，代之而起的是现代的知识人（即 intellectual，通译为"知识分子"），知识人代士而起宣告了"士"的传统的结束；这便是《士》书研究的下限。这个下限的断代应该划在何时呢？大致上说，19与20世纪交替之际是关键的时刻。如果要进一步寻找一个更精确的日期，我以为光绪三十一年（西元1905年）科举废止是一个最有象征意义的年份。这一点和"士"的性质有关，不能不略作解释。"士志于道"——这是孔子最早为"士"所立下的规

定。用现代的话说，“道”相当于一套价值系统。但这套价值系统是必须通过社会实践以求其实现的；唯有如此，“天下无道”才有可能变为“天下有道”。所以“士”在中国史初出现的时候便有了参与“治天下”的要求。这个要求是普遍的，并不仅限于儒家。司马谈告诉我们：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”刘向论名家也“论坚白异同，以为可以治天下”。这更证实了司马谈的说法（见《士》书第一篇）。先秦以来“士”的参政要求，由于种种因缘，竟在汉代实现了。汉武帝接受了董仲舒、公孙弘等人“独尊儒术”的提议之后，不但郡县举孝廉改以“士”为对象，太学中博士弟子更成为入仕的重要途径。从此汉代郎、吏由“士”出身便制度化了。博士弟子“甲科”为郎已是考试的结果；东汉顺帝阳嘉元年（西元 132 年）不但规定孝廉限于“诸生”和“文吏”两项，而且还要加以考试。（详见严耕望《秦汉郎吏制度考》，收在《严耕望史学论文选集》，台北：联经，1991 年；阎步克《察举制度变迁史稿》，辽宁大学出版社，1991 年，第一部分。）这便是科举制度的滥觞。“士大夫”作为一广泛的社会称号始于两汉之际（见《士》书第五篇），恰好与科举（广义的）制度的成立相先后，这绝不是偶然的。所以从社会结构与功能方面看，从汉到清两千年间，“士”在文化与政治方面所占据的中心位置是和科学制度分不开的。通过科举考试（特别如唐、宋以下的“进士”），“士”直接进入了权力世界的大门，他们的仕宦前程已取得了制度的保障。这是现代学校的毕业生所望尘莫及的。着眼于此，我们才能抓住传统的“士”与现代知识人之间的一个关键性的区别。清末废止科举的重大象征意义在此便完全显露出来了。但是我必须补充一句，以现代学校取代科举考试，仍然出于清末士大夫的主张和推动（参看王德昭《清代科举制度研究》，第六章，香港中文大学出版社，1982 年）。这是“士”的传统的最后一次“断裂”；但这次“断裂”超过了传统架构所能承受的限度。

"丸"已出"盘","士"终于变成了现代知识人。

但是"士"的传统虽然在现代结构中消失了,"士"的幽灵却仍然以种种方式,或深或浅地缠绕在现代中国知识人的身上。"五四"时代人追求"民主"与"科学",若从行为模式上作深入的观察,仍不脱"士以天下为己任"的流风余韵。一位西方思想家在20世纪末曾对中国知识人的这种精神感到惊异。他指出中国知识人把许多现代价值的实现,包括公平、民主、法治等,看成他们独有的责任,这是和美国大相径庭的。在美国,甚至整个西方,这些价值的追求是大家的事,知识人并不比别人应该承担更大的责任。他因此推断,这一定和中国儒家士大夫的传统有关(见 Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994, pp. 59—61)。他完全猜对了。现代知识人不在本书研究的范围之内,这里不必多说。我引这一段"旁观者清"的话,只是为了说明,本书所探讨的物件虽是历史陈迹,它所投射的意义却可能是现代的。

2002年9月22日于普林斯顿

注 释

[1] 编注:《士与中国文化》新版于2003年1月出版,与初版相隔十五年有余。本篇原为《士》书新版序,恰可作为本书第七篇(即《士》书初版序)的增补,从七、八两篇更可看出作者在"士"研究领域中的思维演变。本书就原文第二、三段作了小幅度的文句调动与删节,余文照录,只作修润。

价值荒原上的儒家幽灵

今天又可以谈谈儒家在当前中国文化景况中的问题了。这是因为近几十年来，借所谓“亚洲价值”说的声势，儒家的地位在中国大陆上陡然上升了。大陆官方对儒家的态度发生变化，在这里起着决定性的作用。最近官方更提出“和谐社会”的口号，与以前“阶段斗争”的观点形成最尖锐的对照。在意识形态的统治领域内，大陆正在从马列正统向儒家道统逐步移形换位是一个无可掩饰的动态。今年夏天有一位大陆的哲学专家到普林斯顿来访谈，他属于中年一代，并且在一间著名的大学中负有领导的任务。在谈话中，他提出了一个很严肃的问题：今天我们能不能创建一个以儒学价值为主导的“宗教”，在社会上发挥近似传统时代“移风易俗”的教化功能？这个问题来得很突然，我没有心理准备，不敢乱说，只好指出以前康有为创立“孔教”的困难经验，连梁启超也不肯参加。但访者的态度是十分恳切的，忧世之意，溢于言表，很引起我的同情。我因此才深切地体会到从官方到学术界，大陆上确有不少人为现存的政治、社会秩序担心，希望重建儒家的某些价值，以化解冲突，走向和谐与稳定。

上面所说的文化新动态，还可以在许多有关“儒学”或“国学”的活动中得到印证。据我所知，北京的中国政法大学已推出了一个庞

大的"儒学工程",经费和人员都十分充足,上海复旦大学则开创了一个"国学班",以"儒、佛、道、易"四家来塑造"卓越女性的人格魅力",引起了网路上的纷纷议论。但是最值得注目的是国际儒学联合会最近出版的《儒学与当代文明》四卷本论文集(2005 年)。国际儒联在 2004 年 10 月举办了一个规模极大的国际学术讨论会,纪念孔子诞辰 2555 年,参加会议的三百多位学者,来自世界各地。四卷所收论文共一百多篇,真是洋洋大观。其中大陆学者关怀现实的文字甚多,开幕第一篇便是"说忠孝",其余论及"和谐"、"德治"、"民本"等等价值的,占了很大的比重。这部论文集清楚地告诉我们:大陆官方和一部分学人正在认真地努力,想把儒家价值引入当前的政治社会、经济生活之中,以挽救一切可能发生的危机。

我们都知道,儒家价值在传统时代(19 世纪以前)弥漫于整个中国社会之中,无所不在。无论我们今天怎样评价它,儒家价值维系了两千年中国人的生活方式,虽屡经政治上的大变动,仍然持续不断,这是无可否认的事实。这一套价值系统又是和传统的社会系统紧密地配合而成一难解难分的整体。中国人一向承认儒、释、道三教是三大精神支柱,但以俗世人生而言,我们终不能不承认,"儒"所占据的位置更为根本。然而 19 世纪中叶以后,主要由于西方文化的入侵,传统的社会系统和价值系统都开始解体。所以从清末到 1919 年的五四运动,我们看到一个剧烈的全面解体的过程,关于这一过程,我已讨论过不少,这里无法多谈。(参看我的《现代儒学的回顾与展望》,北京:三联书店,2004 年。)现在我只想补充一个论点,在 1949 年以前,儒家价值虽已在一部分知识人的显意识中变成了负面的东西,但在绝大多数人的潜意识中仍然起着支配他们行为的作用。这是因为"五四"毕竟只是一个文化的、知识的运动,不能强迫人人都接受"反儒家"的立场。事实上,正面起而为儒家辩护的知识人也所在多

有,形成一种“信者自信,疑者自疑”的局面。这种多元价值并存而互竞的状态本是十分正常的。日本明治维新以后也有“脱亚入欧”的运动,但西方价值与本土原有价值互相激荡,却走出了一条自然演化的道路。

但是1949年以后,政治直接进入价值转化的过程!开始了一个有计划、有意识地全面扫除儒家价值的运动,而且一波接着一波,愈来愈激烈,至所谓“文化大革命”而登峰造极。传统中国是所谓“天高皇帝远”的状态,专制皇权只下延到县一级为止,再下面则是士、农、工、商杂处的民间社会。维系着民间社会的精神力量主要便是儒家价值,这些价值大抵是通过“士”阶层的传播而在民间社会逐渐生根成长的,先后经历了两千年以上的长时期。但从1949到1980年左右,经过三十年有计划、有系统地全面摧毁,民间社会已荡然无存,最多只剩下几许残骸。儒家价值则变成了“封建遗毒”,是必须彻底扫除的第一大敌,子女清算父母,夫妇之间划清政治界线,学生斗争老师等等,完全取代了孝弟、相敬如宾、尊师之类传统的价值。承担着价值世界的知识人(传统的“士”)更是古今中外最不幸的人群,中国读书人深受儒家“士可杀,不可辱”的影响,往往把个人的尊严看得比生命还重,但统治者偏偏抓住这个致命的弱点,尽量“辱”而不“杀”。实在忍受不了而自杀的虽也不少,但绝大多数知识人却只有忍辱偷生一途。这是因为自杀被视为反抗政权的行为,罪莫大焉,必然罪及家人,特别是儿女,使他们永远为人所不齿。忍辱偷生的知识人在日以继夜的斗争、批判、检讨……之下,精神上自尊一点一滴地被剥得精光,自己也愈来愈鄙视自己。我说得这样沉痛绝非出于一时的情绪冲动。这是我最近几星期来细读十大册的《吴宓日记续编》(1949至1974年)的深切感受。我对1949至1976年中国大大小小的“运动”自觉已积累了相当丰富的知识。但读了这部详细的《日记》我才

第一次好像亲临其境，尝到了知识人在这一段漫长时期中过的是什么样的屈辱不堪的日子。又由于吴宓是一位真正融化了儒家基本价值的知识人，他的《日记》中才持笔写出这些价值怎样一一被摧毁的具体过程及各种方式。其他老一辈的学人也偶有日记传世，但由于视野不同、关怀不同，因此都远不及这部记录的翔实和生动。

上世纪90年代我曾读过一部关于中国文化的基本价值遭受毁灭的调查报告。调查的地区是上海附近的乡镇，研究方法是社会科学中最常用的问卷。据研究者说，不但仁义、道德、慈孝、中庸、和谐、容忍等等传统价值失去效用，而且一切宗教信仰，包括敬祖先的意识，也都在若存若亡之间，这种精神状态在各年龄层都是一样。这些价值的衰亡都发生在1949年以后，而以"文化大革命"为最重要的关键。最后研究者指出：中国正处于文化危机之中，旧的价值系统已残破不堪，但新的价值系统却未出现。（见 Godwin C. Chu and Yanan Ju 所著 *The Great wall in Ruins*，纽约州立大学出版社，1993年。）现在这个报告，得到《吴宓日记续编》的证实，便更可信赖了。

1993年以后中国市场经济一天比一天活跃，大陆俨然已是经济大国。但是价值"荒原"（wasteland）或"废墟"（ruins）的状态不仅没有改变，而且日益暴露了出来，官商勾结和腐败的普遍化，学术界抄袭作假的风气，"一切向钱看"的心理等等都是价值荒原的明确表征。这一类不道德的行为，自不是从今天始，也不限于中国大陆。但最大不同之处在于以前或别处有此等行为，一旦被揭发之后，当事人必感羞愧，无面目见人。今天大陆上的贪官、奸商、知识窃贼等等，不幸而被揭发，受到刑事处分，则只怨自己运气太坏或"关系"不够强大，却全无羞愧之感。这才是价值荒原的中国特色。

在这个价值荒原上如何把儒家价值重新整顿起来，和现代社会系统进行有机的配合，最后使它们能进入多数人的识田之中，这实在

是一个艰巨无比的大工程。价值意识毁之易而建立难，这是因为价值必须内化，成为实际行为的指南，才可以当得起“价值”两个字。否则不过是一些空洞的话语而已。顾炎武论曹操摧毁东汉的道德价值的罪过，说：“夫以经术之治，节义之防，光武、明、章数世为之而未足；毁方败常之俗，孟德一人变之而有余。”中国变成价值荒原，其经过正与此相同。

大陆官方和一部分学术界人士想恢复儒家价值，无论其动机为何，也不论其能否收效，就事论事，我还是愿意乐观其成。儒家价值最初是以“治人者”和“士”为对象的，要他们“修己”然后“治人”，最后这些价值才有机会传播到民间社会。今天提倡儒家价值的在位者和辅治者也必须先从自己做起。套用一句汉代的老话：

“儒家价值不在多言，顾力行如何耳！”

2006年8月27日

中国宗教的入世转向

宗教有它超越的一面，也有它涉世的一面。这便是传统宗教语言所说的“彼世”与“此世”之分。超越的彼世是否永恒不变、历久弥新？这恐怕永远是一个“见仁见智”而得不到最后答案的问题。但宗教终不能不与“此世”相交涉，而“此世”则不断地在流变之中。从宗教与“此世”之间的关涉着眼，我们当然可以讨论宗教的历史演进问题。

韦伯重视西方的宗教革命，特别是喀尔文派的教义，因为他显然认定这是西方近代精神的开端。依照他关于“传统”和“近代”的两分法，中国与西方的分别即是前者仍属传统社会，而后者则已进入近代阶段。工业资本主义、科学和技术便是西方近代精神的最中心、最具体的表现，而这些恰恰是中国所缺少的。他在《中国宗教》一书中曾把儒家和清教派作了一番较为详细的对比。在这一对比之中，儒家和清教派几乎显得处处相反。[1]限于当时西方“汉学”的水平，韦伯关于儒家的论断在今天看来大部分都是成问题的。但在这一点上我们对他必须从宽发落。不过我们由此可以看出，在他的理解中，中国史从来没有经过一个相当于西方宗教革命的阶段。今天宗教社会学家的看法已有基本的改变。例如贝拉（Robert N. Bellah）论“近代早期

的宗教”(early modern religion)便承认伊斯兰教、佛教、道教、儒家等都曾发生过类似西方新教那样的改革运动,不过比不上西方宗教改革那样彻底和持续发展而已。[2]

如果我们以西方的宗教改革作为衡量的尺度,中国不但曾发生过同类的运动,而且其时代还较西方为早。宗教改革的基本方向是所谓从“出世”到“入世”,也就是从舍弃“此世”变为肯定“此世”。其中一个重要观念即个人与上帝直接相通,不再接受中古等级森严的教会从中把持,这便是马丁·路德“唯恃信仰,始可得救”(salvation by faith alone)之说。与此相随而来的还有一种自由解释《圣经》的风气,即重视《圣经》的真精神而鄙薄文字训诂。这一风气也是由路德开端的。韦伯从比较社会学的观点出发,自然特别强调喀尔文派的社会经济伦理及其所产生的巨大影响。因为和后起的喀尔文派相对照,路德的经济伦理的社会思想的确是远为传统而保守;他的政治观念更带有浓厚的权威主义的倾向。但是路德派开风气之功毕竟不容尽没。例如“天职”的观念便是由路德以德文译《圣经》而首先使用的。[3]而且即使在经济伦理一方面,路德派也还是有积极的贡献的。路德派的废止乞讨、鼓动大众劳动,及其宗教个人主义都曾有助于经济生活的发展。一般而言,路德派教区内的人民也是比较更能吃苦耐劳的。[4]从比较历史的观点讨论中国史上的宗教转向,我们并没有必要严守韦伯的分野,把西方的新教伦理局限于喀尔文一派之内。理由很简单:我们的主旨是追溯中国宗教伦理的俗世化对商人精神的可能的影响,而韦伯所研究的则是西方近代资本主义精神的宗教来源。这种资本主义,我们已说过,是西方所独有的。到现在为止,我们还没有充足的证据相信资本主义是中国历史上一个必经的阶段。我们所追问的是一个“韦伯式的”问题,但是我们毋须乎把韦伯原来的问题搬到中国史研究上面。

今天的社会学家、经济学家在讨论东亚经济发展的文化因素时，往往只注意到儒家伦理。这是很自然的想法，因为至少在表面上看，儒家伦理在这些地区的日常生活中是占有主导地位的。但是从历史上观察，中国宗教伦理的转向则从佛教开始。而且正如陈寅恪所说的，“自晋至今，言中国之思想，可以儒释道三教代表之。此虽通俗之谈，然稽之旧史之事实，验以今世之人情，则三教之说，要为不易之论”[5]。因此我们讨论这一问题便不能不同时涉及三教伦理的新发展。

一、新禅宗

原始的印度佛教本是一种极端出世型的宗教，把“此世”看成绝对负面而予以舍弃。这一性格本来和中国人的强烈入世心理是格格不入的。中国思想自先秦以来即具有明显的“人间性”倾向。[6]中国古代思想中虽也早有超越的理想世界（即“彼世”）和现实的世界（即“此世”）的分化，但这两个世界之间是一种不即不离的关系，并不像在其他文化（如希腊、以色列、印度）中那样形成了鲜明的对照。这是中国思想的重要特征之一。道家早有“方内”、“方外”之别，但其后的神仙观念仍从先秦“绝世离俗”的性格逐渐转变为秦汉以后的“一人成仙，鸡犬升天”，甚至甘愿留在人间的“地位”。[7]

但是魏晋以来中国大乱，“此世”越来越不足留恋，佛教终于乘虚而入，不但征服了中国的上层思想界，而且也逐渐主宰了中国的民间文化。据我们目前所知，佛教最迟在两汉之际已传入中国，其所以必待魏晋以后始发生重大的影响，当然与中国当时的社会变动有密切的关系。一个极端出世型的宗教最后竟能和一个人间性的文化传统打成一片，其间自不免要经过一个长期的复杂的转化过程；不但中国

文化本身必然因新成分的掺入而发生变化，佛教教义也不能不有相当基本的改变以求得在新环境中的成长与发展。限于篇幅，本文不能讨论这一历史过程。[8]

大体说来，自魏晋至隋唐这七八百年，佛教（还有道教）的出世精神在中国文化中是占有主导地位的。儒家虽始终未失其入世的性格，但它的功用已大为削减，仅限于实际政治和贵族的门第礼法方面。以人生最后的精神归宿而言，这一时期的中国人往往不归于释，即归于道。但在这几百年中，中国社会在剧烈地起着变化，佛教本身也不断地在变化中。唐代中国佛教的变化，从社会史的观点看，其最重要的一点便是从出世转向入世。惠能（638—713）所创立的新禅宗在这一发展上尤其具有突破性或革命性的成就。有人称他为中国的马丁・路德是不无理由的。[9]惠能立教一向被说成"直指本心"、"不立文字"。后世通行本《坛经》"机缘品"记录他的话尚有"字即不识，义即请问"、"诸佛妙理，非关文字"等语。[10]有关惠能生平的传说和《坛经》的流传当然都有不少问题。不过大体上说，他纵使识字，其教育程度也不会太高。而《坛经》虽经后人窜改和增饰，我们现在仍可以敦煌本来代表他的思想。敦煌写本《坛经》第三十一节说：

> 三世诸佛，十二部经，亦在人性中本自具有。不能自悟，须得善知识示道见性；若自悟者，不假外善知识。若取外求善知识，望得解脱，无有是处。识自心内善知识，即得解脱。[11]

可见惠能确是主张"直指本心"的。但是"不立文字"之说则似乎有问题。《坛经》第四十六节说：

> 谤法：直言"不用文字"。即言"不用文字"，人不合言语；言

语即是文字。

契嵩本在此句之下尚有一句话:“又云直道不立文字,即此‘不立’两字,亦是文字。”由此看来,说禅宗“不立文字”似是外人的“谤法”之言。惠能的本意当如第二十八节所说:

故知本性自有般若之智,自用知惠观照,不假文字。

所以禅宗也不是完全不用文字,不过主张“得意忘言”而已。“不假”与“不用”或“不立”之间是有很大的距离的。从“心行转法华,不行法华转”(第四十二节)的话判断,惠能对经典的态度当与马丁·路德相去不远,即自由解经而不“死在句下”。更值得注意的则是第三十六节一段话:

善知识!若欲修行,在家亦得,不由在寺。在寺不修,如西方心恶之人;在家若修,如东方人修善。但愿自家修清净,即是西方。

同条又载有他的《无相颂》,其一曰:

法元在世间,于世出世间,勿离世间上,外求出世间。

这一《颂》在后世通行本中改作:“佛法在世间,不离世间觉,离世觅菩提,恰如求兔角!”其意义便更清楚了。

惠能“若欲修行,在家亦得,不由在寺”之说,在当时佛教界真是惊天动地的一声狮子吼。佛教精神从出世转向入世便在这句话中正

式透显了出来。后来的禅师们反来覆去讲的也都离不开这个意思。所以到了宋代的大慧宗杲便不能不说“世间法即佛法，佛法即世间法”了。禅宗大师们要人回向世间当然并不表示佛教已改变了舍离此世的基本立场，不过他们发现了此世对于“解脱”有积极的意义：不经过此世的磨炼，也就到不了彼岸。用南泉普愿的话说：“直向那边会了，却来这里行履。”（《古尊宿语录》卷十二）这和西方新教诸大师并无不同。路德也好，喀尔文也好，他们也仍然把此世看成是负面的，是人的原罪的结果。但他们不再主张以躲在寺院中静修的方式来舍离此世。相反地，他们认为只有入世尽人的本分才是最后超越此世的唯一途径。“天职”的观念即由此而出，因为这是符合上帝的意志的。入世苦行的精神之所以在喀尔文教派中发展到最高点，则是由于喀尔文的“天职”观念更为积极；他认为上帝的意思是要信徒从内部征服此世，改造此世，以达到舍离此世的目的。

修行不必在寺，再加上“识自心内善知识即得解脱”，不必外求，这又使禅宗的立场和新教的“唯恃信仰，可以得救”十分接近。如果“个人与超越真实之间的直接关系”（the direct relation between the individual and transcendent reality）确是近代型宗教的一个特征的话，那么禅宗和基督新教无疑同具有这一特征。[12] 基督教是外在超越型的宗教，它的“超越真实”即是上帝。新教推开了中古的教会，使个人与上帝直接相通。上面已经指出，这一点正是它的革命性之所在。禅宗则走的是内在超越之路，它的“超越真实”即是内在于人的“佛性”或“本心”。现在禅宗也把人的觉悟从佛寺以至经典的束缚中解放了出来，认为每一个人“若识本心，即是解脱”。（《坛经》语，见第三十一节）仅就这一点来说，我们至少不能不承认禅宗确是中国佛教史上的一场革命运动了。

但是禅宗的革命毕竟与西方的宗教革命有大不相同之处。西方

的中古的基督教不但通过统一的罗马教廷而支配了西方人的全部精神生活，而且它与西方的俗世生活——从政治、经济到风俗——的关系也发展到了无孔不入的境地。所以宗教革命一旦爆发便立刻风起云涌，掀动了整个西方的基督教世界（Christendom）。新教领袖如路德、喀尔文等人因此必须在他们的教义中全面地对基督教与俗世相关涉的各种问题提出明确的解答。举凡国家、家庭、经济、法律、教育、个人道德、社会组织等问题，路德与喀尔文无不分别从他们所持的宗教或神学观点发表了大量的论述。非如此他们的教派便无法取得社会上有力团体和一般教民的了解和支持。从这一方面看，佛教在中国传统社会中所扮演的角色便还不能和西方的基督教相提并论。这是有关宗教与中西文化系统之间的异同问题，本文不能讨论。我们在此只需指出一个重要的事实，即惠能的禅宗革命最初仅限于佛教范围之内。而且由于唐代佛教宗派甚多，禅宗不过是其中的一支，这一革命实际上是静悄悄地发生在宗教世界的一个角落之上，并没有立刻掀动整个俗世社会。因此惠能的《坛经》也并不曾谈到与俗世有关的问题。他的弟子神会虽然有较浓厚的政治兴趣，但他所关心的主要仍是宗教问题——如为南宗定是非——而不是俗世问题。在敦煌所发现的《神会语录》中，我们看到许多俗世人物和他有往来，其中包括户部尚书、礼部侍郎、刺史、司马、长史、别驾、给事中、县令等等官吏。然而这些人所提出的则完全是关于佛教教义的疑难。所以初期禅宗在社会经济伦理方面究竟持有什么见解，今天尚无史料可资说明。但是禅宗的入世转向是一个长期性的运动，在惠能死后的一个世纪，禅宗的南岳一派终于在佛教经济伦理方面有了突破性的发展。这便是百丈怀海（749—814）的《百丈清规》和他所正式建立的丛林制度。不过这种经济伦理最初仍是局限在佛教内部，大约经过了相当长的时间才逐渐影响及于佛教以外的社会。

宗教并不能真正离俗世而存在，故任何宗教都有其俗世史的一面，佛教当然不可能是例外。佛教自晋至唐在中国经济史上曾发生过重要的影响，无论是庄园经济、工业或商业，我们都可以看到佛教所留下的清楚痕迹。关于这一方面，中、日、西方的史学家已有无数的研究可供参考。但佛教对中国经济的实际影响是一回事，它的经济伦理则是另一回事。本文所要涉及的则是佛教经济伦理的入世转向，而不是佛教经济史。

原始的佛教经济伦理出于印度，是主张不劳动。梁武帝时荀济上疏有云：

> 佛家遗教，不耕垦田，不贮财谷，乞食纳衣，头陀为务。今则不然。数十万众，无心兰若从教。不耕者众，天下有饥乏之忧。设法不行，何须此法？（见道宣《广弘明集》卷七所引）

可见据原始印度教律佛徒以乞讨为生，不事农业生产。[13]但是中国是一个农业社会，僧徒完全不耕田事实上是办不到的。例如法显是 4 世纪人，三岁便度为沙弥；他在寺时"当与同学数十人于田中刈稻"。（见慧皎《梁高僧传》卷三本传）所以东晋道恒《释驳论》中已说当时沙门"或垦殖田圃，与农夫齐流；或商旅博易，与众人竞利"了。（见《弘明集》卷六）

大致说来，在南北朝至安史之乱之前，佛教在经济方面是靠信徒的施赐（包括庄田）、工商业经营以及托钵行乞等等方式来维持的。安史之乱以后，贵族富人的施舍势不能如前此之盛，佛教徒便不能不设法自食其力了。百丈怀海的清规和丛林制度便是在这种情况下发展出来的。

在百丈怀海所创立的"清规"中，有两点最和本文主旨有关。据

《宋高僧传》卷十“怀海传”:

朝参夕聚，饮食随宜，示节俭也。行普请法，示上下均力也。

也就是说，“节俭”和“勤劳”是禅宗新经济伦理的两大支柱。“勤劳”已见原文，毋须解释。“普请”究是何义？后世通行本《百丈清规》卷下“大众章”第七说:

普请之法，盖上下均力也。凡安众处，有必合资众力而办者……除守寮直堂老病外，并宜齐赴。当思古人一日不作、一日不食之诫。

《禅林象器笺》卷九“丛轨门”给“普请”所下的定义如下:

集众作务曰普请。

“作务”即是劳动，这是禅门的老传统，《坛经》已记载弘忍“发遣惠能令随众作务”(第三节)。现在百丈所订下的“普请”制度则是寺中一切上下人等同时集体劳动，包括他自己在内。据《五灯会元》卷三“百丈怀海章”记载:

师凡作务，执劳必先于众。主者不忍，密收作具，而请息之。师曰:“吾无德，争合劳于人?”既遍求作具不获，而亦忘餐。故有“一日不作、一日不食”之语，流播寰宇矣。

这段记载所引“一日不作、一日不食”一语后来讹传为百丈的名

言。其实这话是稍后禅宗中人对他的描写，而不是出自他本人之口。不过陈诩在元和十三年（818）所写的“唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭”（《全唐文》卷四四六）已明说他：

> 行同于众，故门人力役，必等其艰劳。

“塔铭”撰于百丈死后四年，正是第一手史料。可见他确表现了“一日不作、一日不食”的精神。[11]

百丈所创的“一日不作、一日不食”的普请法是他决心抛弃原有印度佛教中的“律制”而“别立禅居”（《宋高僧传》卷十“怀海传”中语）的一种革新。因此当时曾招致内部的批评。这一改变自然会引起教义上的疑难。下面这一段问答最值得注意：

> 问：斩草伐木，掘地垦土，为有罪报相否？
>
> 师云：不得定言有罪，亦不得定言无罪。有罪无罪，事在当人。若贪染一切有无等法，有取舍心在，透三句不过，此人定言有罪。若透三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，此人定言无罪。
>
> 又云：罪若作了，道不见有罪，无有是处。若不作罪，道有罪，亦无有是处。如律中本迷煞人及转相煞，尚不得煞罪。何况禅宗下相承，心如虚空，不停留一物，亦无虚空相，将罪何处安着？（《古尊宿语录》卷一“大鉴下三世，怀海”）

我们从百丈和弟子的问答之间显然可看到这一教义上的革命在佛教徒的内心中确曾造成了高度的紧张。因为以前佛教徒在事实上不能完全免于耕作是一回事，现在正式改变教义，肯定耕作的必要，则是另一回事了。推百丈答语之意，是说只要做事而不滞于事，则无

罪可言。后来元明本的《幻住清规》对这一点便有明白的交代：

> 公界普请，事无轻重，均力为之，不可执坐守静，拗众不赴。但于作务中，不可讥呵戏笑，夸俊逞能。但心存道念，身顺众缘，事毕归堂，静默如故。动静二相，当体超然，虽终日为而未尝为也。[15]

这是用一种超越而严肃的精神来尽人在世间的本分，也就是庞蕴居士所谓“神通并妙用，担水及砍柴”了。《五灯会元》卷九记沩山与仰山师弟之间的问答也非常有意义：

> 师夏末问讯沩山次，沩曰：子一夏不见上来，在下面作何所务？师曰：某甲在下面钽得一片畲，下得一箩种。沩曰：子今夏不虚过。

沩山灵祐（853卒）是百丈怀海的法嗣。他现在说钽畲、下种不是“虚过”，这不但肯定了世间活动的价值，而且更明白给予后者以宗教的意义。基督新教所谓“天职”，依韦伯的解释，其涵义正是如此。[16]如果我们再联想到喀尔文特别引用圣徒保罗（St. Paul）的“不作不食”（“If a man will not work, neither shall he eat.”）之语，则禅宗“入世苦行”的革命意义便更无可疑了。

百丈怀海的新宗教伦理到了宋代已传布到整个中国社会，因此关于此一转变的记载决不限于佛教文献。朱熹在讨论《孟子》的“遁辞”时曾屡次引以为例证。兹举两条如下：

> 如佛家初说剃除髭发，绝灭世事。后其说穷，又道置生产

业，自无妨碍。

如佛学者初有桑下一宿之说。及行不得，乃云：种种营生无非善法。皆是遁也。（均见《朱子语类》卷五十二）

这个“遁辞”其实便是从百丈怀海开始的。而且“一日不作、一日不食”这句话也从宋代以来变成了家喻户晓的“俗语”，一直流传到近代。所以清人翟灏在《通俗编》（卷十二“行事”）中便把此语收了进去。现代禅宗史专家特别看重“百丈清规”的“历史的意义”，是非常有道理的。[17]

二、新道教

道教与佛教之间的关系从来是十分复杂的，一方面是互相竞争、互相冲突，另一方面又互相交涉。但以互相交涉言，道教往往吸取佛教的教义、戒律、仪式等以为己用。这当然是因为佛教的组织远较中国本土的宗教为发达。以宗教性格而言，道教又远比佛教为入世，因此道教自汉代以来也不断吸收儒家的教义。“三教合一”可以说是道教的一贯立场。唐代皇室特别尊崇老子，故道教在上层贵族阶级中甚为流行；这种官方道教，宋代以下依法继续存在。但这不是本文所要讨论的。真正对中国一般社会伦理有影响的则是民间道教。可惜我们现在对安史之乱以后民间道教的情况尚不甚了解。这一方面仍有待于专家的研究。

以我们目前对于道教史的知识而言，新道教的兴起当以两宋之际的全真教最为重要，其次则有真大道教、太一教与稍后的净明教。这四派都来自民间，而且也对一般社会伦理有比较广泛的影响。新道教和当时的理学与禅宗鼎立而三，都代表着中国平民文化的新发

展，并取代了唐代贵族文化的位置。[18]

但以入世苦行的新宗教伦理而言，惠能以下的禅宗是这一个伟大的历史运动的发端，儒家和道教则都是闻风而起的后继者。关于儒家的新动态，我们将在另篇《儒家伦理的新发展》讨论。此节仅追溯新道教的发展，尤其着眼于禅宗的影响。

关于全真教的创立，元好问《紫微观记》说得最清楚：

> 贞元、正隆（1153—1160）以来，又有全真家之教，咸阳人王中孚倡之，谭、马、丘、刘诸人和之。本于渊静之说，而无黄冠禳禬之妄；参以禅定之习，而无头陁傅律之苦。耕田凿井，从身以自养，推有余以及之人，视世间扰扰者差若省便然。（《遗山先生文集》卷三十五）

元遗山此文中"参以禅定之习，而无头陁傅律之苦"一语最值得注意。此语所指即是百丈怀海创设的丛林制度。《续高僧传》卷十记其事如下：

> 或曰：《瑜伽论》、《璎珞经》是大乘戒律，胡不依随乎？
>
> 海曰：吾于大小乘中，博约折中，设规务归于善焉。乃创意不循律制，别立禅居。

全真教不但在组织上效法百丈的规模，而且在宗教伦理上更吸收了百丈"一日不作，一日不食"之教。元遗山上文所谓"耕田凿井，从身以自养"便是明证。但袁桷《野月观记》论及全真教时对这一层刻画得更为生动：

北祖全真，其学首以耐劳苦、力耕作，故凡居处饮食，非其所自为不敢享。蓬垢疏粝，绝忧患美慕，人所不堪者能安之。（《清容居士集》卷十九）

全真教虽然后来在元代发展出“末流贵盛”的现象，但在初起时以自食其力、勤苦节俭为号召。王重阳及谭、马、丘、刘诸子是否在创教时已正式参考过百丈的丛林制度和清规，因史料不足，不能轻断。不过上引元遗山的话应可视为间接证据，使我们相信全真教至少曾受到禅宗的影响。此外还有两个重要的事实也足以加强我们的推断。第一是全真教的道观不但后来也有“丛林”的称呼，而且它也有类似“百丈清规”的戒律。北京白云观的前身是唐玄宗敕建的天长观，在元代改名长春宫，遂成全真教的根本重地。白云观中藏有《全真元范清规》一部，20年代和40年代日本学者曾研究过。据他们报告，这部全真教的《清规》基本上是采用了北宋的《禅苑清规》，也就是《百丈清规》的修订本。所以全真教的组织仿自百丈所创立的“禅居”，确是“信而有征”的。[19]第二，王磐“诚明真人道行碑”说：“全真之教，以识心见性为宗，损己利物为行，不资参学，不立文字。”（见《甘水仙源录》卷五）这完全是用禅宗的语言来描写全真的教旨。《仙源录》是全真教人李道谦所辑的历史，非教外人的诬词，自然是可信的。

我们虽然强调百丈怀海的禅宗革新对于新道教的兴起有深刻的影响，但是我们并不因此而否定新道教自有其内在的精神。这种精神也许可以看作是从晚唐到宋代的一种普遍的时代精神，不但见之于禅宗，也同样表现在新儒家和新道教的身上。新道教在方法上、组织上都可能受到禅宗的感染，然而精神则必须从内部发展出来，不能向禅宗借取。所以专从道教传统的本身来看，全真教是一个崭新的发展。至少当时的人是如此看待它的。王恽在“大元奉圣州新建永

昌观碑铭"中说：

> 自汉以降，处士素隐，方士诞夸，飞升炼化之术，祭醮禳禁之科，皆属之道家。稽之于古，事亦多矣。徇末以遗本，凌迟至于宣和极矣。弊极则变，于是全真之教兴焉。渊静以明志，德修而道行，翕然从之，实繁有徒。……耕田凿井，自食其力；垂慈接物，以期善俗，不知诞幻之说为何事。敦纯朴素，有古逸民之遗风焉。[20]

此文明白指全真教既不同于汉代以来的隐士，更不同于朝廷所崇信的方士"诞幻之说"，而尤厌恶后者。宣和当指宋徽宗时林灵素之事。林灵素自政和三年（1113）至汴京，宣和元年（1119）放归，六七年间道教倾动一世。南宋周辉《清波杂志》卷三已云：

> 宣和崇尚道教，黄冠出入禁闼，号"金门羽客"，气焰赫然，林灵素为之宗主。

可见王恽"凌迟至于宣和"必指林灵素一派的道教而言，其意显然以全真教之兴即是对这种官方道教的一种革命。[21]

但另一方面，全真教的宗旨也不在避世，而是"耕田凿井，自食其力；垂慈接物，以期化俗"。这恰好说明它是从遁世的态度转为入世苦行。王恽对全真教的苦行尚另有说明。《秋涧先生大全文集》卷六十一"提点彰德路道教事寂然子霍君道行碣铭"云：

> 全真家禁睡眠，谓之消阴魔，服勤苦，而日打尘劳。

这种“打尘劳”的教法是王重阳创教时便已设立的。尹志平《北游语录》载：

> 长春师父（按：即丘处机）言：俺与丹阳（按：即马钰）同遇祖师学道，祖师令俺重作尘劳，不容少息，而与丹阳默谈玄妙。一日，闭户，俺窃听之，正传谷神不死调息之法。久之，推户入，即止其说。俺自此后，尘劳事毕，力行所闻之法。

可见全真教有两条入路：一是“默谈玄妙”，即上引王磐所说的“识心见性为宗”；另一则是“打尘劳”，即王磐所谓“损己利物为行”。王重阳虽因人施教，其旨归则一。因此，“识心见性”和“打劳尘”缺一不可。若无前者即终生在尘劳中打滚，永无超越的可能；若无后者，则空守一心，也不能成道。王志谨《盘山语录》记载：

> 长春真人云：心地下功，全抛世事；教门用力，大起尘劳。若无心地功夫，又不教门用力，请自思之，是何人也。……昔在山东十有余年，终日杜门，以静为心，无人触者，不遇境，不遇物，此心如何见得成坏？便是空过时光。夫天不利物则四时不行，地不利物则万物不生，不能自利利他，有何功行？故长春真人曰：动则安人利物，与天地之道相合也。

这段语录说明“尘劳”便是入世去做“利他”的“功行”。但“功行”本身并无目的，最后的目的仍在成“道”。《北游语录》又说丘处机“教人积功行，存无为而行有为”。这句话很重要，因为“无为”即指“道”言。所以“无为”不是消极的“静”，而是积极的“动”。这种思想在全真教创立时已出现了，王重阳的《立教十五论》中，有两条最与入世苦

行有关。第十二论"圣道",认为入圣道必须"苦民多年,积功累行",此即入世的"功行"。第十五论"离凡世"则谓离凡世者不是"身"离,而是"心"离。他以藕根喻身,须在泥中,以莲花喻"心",开虚空之美。所以得道之人是"身在尘世,心游圣境"[22],这便是所谓以出世的精神做入世的事业。稍知喀尔文教义者不难看出这正符合"以实际意识和冷静的功利观念与出世目的相结合"("combination of practical sense and cool utilitarianism with an other-worldly aim.")。[23]

全真教的发扬光大以丘处机的贡献为最大,绝不是偶然的。而且即使是比较偏向于"静"的一边的马钰,也同样肯定"尘劳"的价值,并赋予入世事业以宗教的意义。《盘山语录》记录他的话有如下一段:

> 修行人若玄关不通,当于有为处用力立功立德,久久缘熟,自有透处,胜如两头空担,不能无为,不能有为,因循度日。[24]

"无为"和"有为"即是出世和入世的"两头"。对于一般常人而言,出世的"玄关"是不容易通的;他们必须从"立功德"的入世之路求道,这样才不致两头落空。马钰恐人"因循度日",丘处机怕人"空过时光",这也表现了唐宋以来的新宗教运动中极值得注目的一种紧张的心理。上节引沩山禅师之语,认为"钼得一片畬,下得一箩种"便不是"虚过"时光,其用意与此正相同。而且更有趣的是,在17世纪英国清教伦理中,我们也看到同样的心理,例如:浪费时间是最大的罪恶,睡眠过长是极不道德的事,人在世间尽职时必须勤劳,食色之欲必须尽量节制等等。这简直和全真教的伦理东西辉映,古今一辙。韦伯在讨论清教伦理时认为"劳动"(labor)是西方教会所特有的苦修方法,不仅与东方宗教恰形成最尖锐的对照,而且也是世界一切寺院

戒律所未有。[25] 这一论断正是适得其反。我们当然无法苛责韦伯，不过我们必须由此领取一个极深刻的教训：即他的“理想型”(ideal type)研究方式本身实涵有极大的危险性。无论多么圆熟的理论家或多么精巧的方法论者，如果他缺乏足够的经验知识终不免是会犯严重的错误的。

全真教与新禅宗也有不同之处，它的入世倾向自始便比较显著。因此它对当时一般社会伦理的影响也比禅宗来得直接而深切。山东邹县有陈绎会“重修集仙宫碑”特别对丘处机在“尘劳”方面的成就加以推崇。碑文说：

> 予闻全真之道，以真为宗，以朴为用，以无为为事，勤作俭食，士农工贾因而器之，成功而不私焉。……在金之季，中原板荡，南宋孱弱，天下豪杰之士，无所适从……而重阳宗师长春真人，超然万物之表，独以无为之教化有为之士，靖安东华，以待明主，而为天下式。[26]

碑文中“勤作俭食，士农工贾因而器之”和“为天下式”等语绝非虚词溢美，一部全真教史可以为证。中国新宗教的入世转向具有重大的社会意义是不可否认的。

真大道教在入世苦行方面和全真教完全一致，但它与禅宗的关系则较全真更为明显。王恽“游妫川水谷太玄道宫”诗：“云封石上钵”句之下有注曰：

> 初大道郦五祖者，逃难此山，众追及，弃衣钵石上而匿，其物重，众莫能举，异焉，遂请主其教，今道院盖郦所创也。(《秋涧先生大全文集》卷五)

真大道教五祖郦希成是金元之际的人。这个衣钵故事显然是禅宗惠能神话的再版。（见《坛经》"行由品"）陈垣说："大道教宫观，始亦称庵，墓亦称塔，法物有衣钵，与释氏同。其初固介乎释道之间，不专属道教。"[27] 这一论断是正确的，由此可见它确实受到了新禅宗的直接影响。

关于真大道教的兴起，吴澄在"许州天宝宫碑"中记其宫中道士的话如下：

> 吾教之兴，自金人得中土时，有刘祖师避俗出家，绝去嗜欲，屏弃酒肉，勤力耕种，自给衣食，耐艰难辛苦，朴俭慈闵，志在利物，戒行严洁，一时翕然宗之。（《吴草庐集》卷二十六）

刘祖师名德仁，见《元史》卷二〇二"释老传"。稍后虞集在"真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑"中对该教的源流及其社会影响有更详细的叙述。碑曰：

> 真大道者以苦节危行为要，不妄求于人，不苟侈于己，庶几以徇世夸俗而为不敢者。昔者金有中原，豪杰奇伟之士往往不肯婴世故，蹈乱离，赖草衣木食，或佯狂独往，各立名号，以自放于山泽之间。当是时，师友道丧，圣贤之学湮泯澌尽。惟是为道家者多能自异于流俗，而又以去恶复善之说以劝诸人。一时州里田野各以其所近而从之。受其教戒者风靡水流，散在郡县，皆能力耕作，治庐舍，联络表树，以相保守，久而未之变也。（《道园学古录》卷五十）

这一节文字的重要尤在于它所描写的并不限于真大道一教，而是所有新兴的道教。这些教派不但都以“力耕作，治庐舍，联络表树，以相保守”为其特色，而且也都能号召附近的人民来“受其教戒”。新道教的起源与当时北方沦于异族统治有关是毫无可疑的。不过这些教派的发展都先后经历了一百年以上而“未之变”，这却不是完全从政治的因素便能得到解释的了。以真大道教的扩张而言，虞集在碑文之末又告诉我们：

> 其徒云：西出关、陇至于蜀，东望齐、鲁至于海滨，南极江淮之表，皆有奉其教戒者，皆攻苦力作，严祀香火，朔望晨夕望拜，礼其师之为真人者如神明然。信非有道行福德者多不足当其任。而真人时常使人行江南，录奉其教者已三千余人，庵观四百，其他可概知矣。

真大道教之所以传布得如此之广，其一部分的原因自然是由于它的教义适合于乱世人民的需要。真大道教的原始教义现在尚有九条保存在宋濂的“书刘真人事”一文中。这九条是：

> 一曰视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心。二曰忠于君，孝于亲，诚于人；辞无绮语，口无恶声。三曰除邪淫，守清静。四曰远势力，安贫贱，力耕而食，量入为出。五曰毋事博奕，毋习盗窃。六曰毋饮酒茹荤；衣食取足，毋为骄盈。七曰虚心而弱志，和光而同尘。八曰毋恃强梁，谦尊而光。九曰知足不辱，知止不殆。（《宋学士文集》卷五十五）

除了最后三条显然取自《老子》之外，其余都近乎儒家入世的教

训，而尤以忠教勤俭为宗旨所在。此外赵清琳所撰，至元二十六年(1289)所立的“大道延祥观碑”也记载了教祖刘真人的基本教义。此碑接近原始史料，更可信赖。碑文说：

> 其教以无为清静为宗，真常慈俭为实。其戒则不色、不欲、不杀、不饮酒、不茹荤，以仁为心，恤困苦，去纷争，无私邪，守本分，不务化缘，日用衣食，自力耕桑赡足之。有疾者符药针艾之事悉无所用，惟默祷虚空以至获愈，复能为人除邪治病。平日恬淡，无他技。彼言飞升化练之术，长生久视之事，则曰吾不得而知，惟以一瓣香朝夕恳礼天地。故远近之民愿为弟子，随方立观者不少焉。[28]

上引碑文的后半段说明真大道教也和全真教一样，是对于唐宋官方道教的一种革命，即完全不靠各种“方术”来吸引人。此文的前半段则写出一种典型的入世苦行的宗教伦理，不但和全真教的伦理几乎没有什么差别，而且其戒律和清教伦理也有不少共同之点。陈垣特别强调“不务化缘”是真大道教的特色。[29]其实这也不妨看作是《百丈清规》的进一步的发展。其“日用衣食，自力耕桑赡足之”即是“一日不作、一日不食”的宗旨的一种具体表现。百丈怀海以后，禅宗并未中止化缘托钵之事。真大道教自始便和禅宗有密切的关系，已如上述。但它在立教之初竟一再把“不务化缘”列为教规之一，足见它在入世苦行方面比禅宗走得更远了。

限于篇幅及材料，本文不能对新道教的其他流派如太一教和净明教加以详细的讨论了。大体说来，这两派也都具有浓厚的入世倾向。据王恽记太一教中人言：

> 道家者流虽崇尚玄默，而太一教法专以笃人伦、翊世教为本。至于聚庐托处，似疏而亲，师弟子之间，传度授受，实有父子之义焉。[30]

则太一教伦理的入世性格，不言可喻。文中“师弟子之间，传度授受，有父子之义”一语，需要略加解释。太一教始祖萧抱珍立下一条特别规定：嗣法继位的人必改从萧姓，如二祖萧道熙本姓韩，三祖萧志冲本姓王。陈垣以为这是“效法释氏”。但据“父子之义”一语，则更可能是借用儒家的宗法制度以加强宗教组织的严密性。而且若“效法释氏”则必须教中道士都改从萧姓，这似乎不然。净明教是刘玉在1297年创立的《玉真刘先生语录·内集》说：

> 或问：古今之法门多矣，何以此教独名净明忠孝？先生曰：别无他说。净明只是正心诚意；忠孝只是扶植纲常。但世儒皆闻此语烂熟了，多是忽略过去。此间却务真实践履。（《净明忠孝全书》卷三）

可见净明教更是直接以儒家的伦理为立教的根据。在这一方面净明教确与上述三派同属于新道教，即以强调日常伦理的实践为其最主要的特色。[31]不过关于太一教，我们还应该指出它与全真教和真大道教之间有一个显著的差别。据上引王恽“三代度师王君墓表”及另一篇“故太一二代度师先考韩君墓碣铭”（同书六十一卷），太一教自创教之日起即得到“望族”、“钜家”的支持。所以二祖和三祖的父祖最初都是倾家产以奉“香火”的教徒。相反地，全真教则对穷人吸引力更大，元遗山“惰窳之人翕然从之”之语足为明证。（见前引《紫微观记》）也许正由于这一经济背景的差异，所以太一教才没有强调“自

食其力”的原则吧！[32]

总结地说，新道教各派的兴起和发展充分地说明了一个重要事实：中国的宗教伦理自新禅宗以来即一直在朝着入世苦行的方向转变。新道教基本上是民间宗教，这一点在大多数道教史家之间已取得共同的认识。正因如此，这一新的宗教伦理才逐渐地随着新道教的扩展而渗透到社会各个阶层中去。南宋以来《太上感应篇》之类的道教“善书”不断地出现并广泛地流行。这也是与新道教以俱来的一个重要的历史现象，大有助于新伦理在民间的传播。[33]新道教的宗教伦理在肯定此世、肯定日常人生方面比新禅宗更向前跨进了一步。禅宗已承认“钼得一片畲，下得一箩种”是不虚过时光，已承认“砍柴担水，无非妙道”。但是他们还不能承认“事父事君”也是“妙道”。用现代的话说，他们还不能肯定社会组织的正面价值。新道教一方面沿袭了新禅宗所开始的入世苦行的方向，另一方面又受了儒学的影响。所以他们才更进一步地讲“事父事君”。真大道教“专以笃人伦、翊世教为本”和净明教以“忠孝”立教都是明证。这是新道教的“三教合一”。王重阳开宗明义，依据《孝经》、《道德经》和《般若心经》三部经典，尤其具有象征意义。[34]

新道教的伦理对中国民间信仰有深而广的影响，其中一个特别值得注意的思想便是天上的神仙往往要下凡历劫，在人间完成“事业”后才能“成正果”、“归仙位”（如《玉钏缘》弹词中的谢玉辉）。同时凡人要想成仙也必须先在人间“作善事”、“立功行”。《太上感应篇》卷上说：“所谓善人，……所作必成，神仙可冀。欲求天仙者当立一千三百善；欲求地仙者当立三百善。”即是这一思想的通俗化的表现。其实全真教的“打尘劳”、丘处机说“不遇境、不遇物，此心如何见得成坏？”便是神仙下凡历劫之说的一个远源。马钰教人“当于有为处立功立德，久久缘熟，自有透处”和丘处机教人“积功行，存无为而行有

为"，也与立善成仙的说法相去不远。这种思想正是要人重视人世的事业，使俗世的工作具有宗教的意义。人在世间尽其本分成为超越解脱的唯一保证。如果说这种思想和基督新教的"天职"（calling）观念至少在社会功能上有相通之处，大概不算夸张吧！

注　释

[1]　Max Weber，*The Religion of China，confucianism and Taoism*（The Free Press，1951）第八章结论部分关于儒家和清教的比较。

[2]　Robert N. Bellah，"Religious Evolution"收在 William A. Lessa and Evon Z. Vogt 合编 *Reader in Comparative Religion*（New York：Harper & Row，Second Edition，1965），pp.82—84。

[3]　见 Weber，*Protestant Ethic*，pp.79—81。关于"天职"观念在基督教思想史上的转变，可看 Ernst Troeltsch，*The Social Teaching of the Christian Churches*（London：Allen & Unwin，1931），Vol. 2，pp.609—612。但 Weber 对于"天职"观念的解释也不是人人都接受的。可看 Kurt Samuelsson，*Religion and Economic Action*（New York：Basic Books，1961），pp.43—47。此书由瑞典文译成英文，是对 Weber 理论的全面反驳，但辞理皆过激，颇遭非议。

[4]　Troeltsch，前引书，pp.572—73。

[5]　陈寅恪：《金明馆丛稿二编》（上海：上海古籍出版社，1980），页 251。

[6]　关于中国思想的"人间性"的问题，参看余英时《中国知识阶层史论》（台北：联经，1980），页 54—57。

[7]　中国的"此世"与"彼世"是不即不离的关系，故可称之为"内在超越"。详见余英时《从价值系统看中国文化的现代意义》（台北：时报出版公司，1984 年）。关于秦汉道教神仙思想的人间倾向，可看 Ying shih Yu，"Life and Immortality in the Mind of Han China"，*Harvard Journal of Asiatic Studies*，Vol. 25，1964—1965。

[8]　关于佛教中国化的长期历史过程，可参考 kenneth K.S. Ch'en，*The Chinese Transformation of Buddhism*（Princeton University Press，1973）。

[9]　钱穆，"再论禅宗与理学"，收入《中国学术思想史论丛》第四册（台北：东大图书公司，1978），页 232。

[10]　惠能是否"不识字"，很难断定，因为他的传记中颇多宗教神话的成分。宇

井伯寿在《禅宗史研究》第二(东京:岩波书店,1941)第二章"六祖慧能传"中曾详细比较一切有关传记。他认为惠能在青年时代卖柴养母之暇,早已读过各种佛教经典,所以才有后来"顿悟"(页188—189)。最近印顺在《中国禅宗史》(台北,1971)中暗驳宇井之说,认为这是因为惠能是"利根",而且不识字通佛法并非不可能(页191—193)。这个问题不容易获得真正的解决。不过惠能教育程度不会太高,大概是事实。

[11] 本文所依据的敦煌本《坛经》是郭朋的《坛经校释》(北京:中华书局,1983)。

[12] Robert N. Bellah,前引文,p.82。

[13] 可看中村元,"禅における生産と勤労の問題"(一),《禅文化》第二期,及(二),《禅文化》第三期。

[14] 关于"一日不作,一日不食"的考证可参看宇井伯寿,前引书,页369—370。按:黄庭坚"南康军开先禅院修造记"云:"药山以三篾绕腹,一日不作则不食。"(《豫章黄先生文集》卷十八)则"不作不食"又传为药山惟俨(751—834)的故事。但检赞宁《宋高僧传》卷十七及《景德传灯录》卷十四均未见其事。惟俨属青原行思第二世,可见"入世苦行"在北宋已是禅宗各派所共有的精神。

[15] 亦见于《禅苑清规》九,二书均收入《续藏经》第二册。中村元在上引文(一)中认为禅宗和尚转向劳动以四祖道信(580—651)为一大关键,因为庐山大林寺和五祖的黄梅双峰寺都有数百至千人,其地又远离城市,不能靠行乞为生。安禄山乱后,寺庙也不再能仰赖贵族施舍庄园为生,百丈怀海"一日不作、一日不食"的新规即在此种背景下产生。(《禅文化》二,页27—35)。按:中村元的说法似出推测,与事实不符。安史之乱后,贵族舍田为寺以及寺院大量置田产这事仍时有所见。南方如苏州、杭州、天台等未受战乱波及,其例更多。可看陶希圣主编《唐代寺院经济》(台北:食货出版社,1974)"寺观庄田"所收诸例,并可参考 Jacques Gernet, *Les aspects economiques du bouddhisme, dans la societe du Ve au Xe Siècle*(Paris,1956),pp. 112—138 所引敦煌及其他有关寺田的史料。安史之乱以后,唐代之社会经济发生了重要变化,固属事实,但究竟是否足以解释"百丈清规"的出现,恐怕还有待于进一步研究。关于"百丈清规"所表现的中国佛教经济思想,可看道端良夫《中國佛教と社會との交涉》(京都,1980),页45—67 及 Kenneth Ch'en,前引书,页145—51。

[16] Weber, *Protestant Ethic*, p.80; Troeltsch,前引书,pp.609—10。

[17] 见宇井伯寿《百丈清規の歷史的意義》,收在他的《佛教思想研究》(东京:岩波书店,1943),页628—645。此文详溯"百丈清规"在佛教史上的起源和发展,并且特别重视它对日本禅宗的影响。关于最后一点可参考今枝爱真《中世禪宗史の研究》(东京大学出版会,1970)第三章第三节"清規の傳来と流布",页56—72。

［18］ 见吉冈义丰《道教の研究》(京都:法藏馆,1952),页 132。

［19］ 宇井伯寿,《禪宗史研究》第二,页 395("附记")引大谷湖峰的话。

［20］ 见《秋涧先生大全文集》卷五十八。

［21］ 关于宋代官方道教的一般状况,可看洼德忠《道教史》(东京:山川出版社,1977)页 258—287;专论宋徽宗与道教的关系的,则有金中枢,"论北宋末年之崇尚道教",《新亚学报》第七卷第二期(1966 年 8 月)及第八卷第一期(1967 年 2 月)。我们当然也不能过信王恽的话,真以为新道教全无"幻诞之事"。"幻诞"、"祭醮"全真教也仍偶见。这是民间宗教所不能完全避免的。但他们确以"入世苦行"为立教的精神所在,则大致不成问题。参看柳存仁"全真教和小说西游记(二)",《明报月刊》,第二十卷第六期(1985 年 6 月),页 59—60。

［22］ 关于王重阳的《立教十五论》,可看吉冈义丰,前引书,页 176—180。

［23］ Troeltsch,前引书,p.609。

［24］ 以上尹志平《北游语录》和王志谨《盘山语录》各条都从钱穆"金元统治下之新道教"一文中转引,见《中国学术思想史论丛》第六册(台北:东大图书公司,1978),页201—211。

［25］ Weber, *Protestant Ethic*, p.158。又王恽"大元故清和妙道广化真人玄门掌教大宗师尹公道行碑铭"(见《秋涧先生大全文集》卷五十六)记尹志平的修行要诀,有云:"修行之害,食睡色三欲为重。多食即多睡,睡多情欲所由生。人莫不知,少能行之者。必欲制之,先减睡欲。"这也可以证实前引"禁睡眠"、"服勤苦"之语确是全真教的一贯教法。此碑之末又说尹志平的弟子仇志隆"居终南四十余年,洁以修己,耕而后食",更可证明全真教三传之后仍守"服勤苦"和"一日不作,一日不食"之戒。

［26］ 此碑未著录,文从陈垣《南宋初河北新道教考》(北京:中华书局,1962),页 41 转引。

［27］ 同上书,页 91。

［28］ 此碑未著录,文从陈垣《南宋初河北新道教考》,页 41 转引。

［29］ 同上书,页 88。

［30］ 见《秋涧先生大全文集》卷六十"太一三代度师先考王君墓表"。

［31］ 秋月观瑛《中國近世道教の研究》(东京:创文社,1978),页 179。

［32］ 按陈垣在《新道教考》页 4 说:"三教祖乃别树新义,聚徒训众,非力不食。"其实此语只能用之于全真与真大道两教,不能施之于太一教。

［33］ 关于《太上感应篇》的研究,可参考吉冈义丰,前引书第二章("感應篇と功過格")。

［34］ 见吉冈义丰,前引书,页 131。有关全真教混合儒、禅、道三教及其入世苦

行的特色，并可参看洼德忠《中國の宗教改革——全真教の成立》(京都：法藏馆，1967)。奥崎裕司撰“民众道教”一章(见福井康顺等共同监修，《道教》，第二卷，东京，1983)曾对上文所论四派新道教有综合论述。其大旨谓四大新道教都有三教融合的强烈倾向，其中全真较受禅宗影响，真大道与净明则以儒家伦理为主。此说似略嫌简化，但所言三教混合的趋势是不错的。关于全真教的“三教归一”说，更可参看柳存仁“全真教和小说西游记(五)”，《明报月刊》第二十卷第九期(1985年9月)，页71。柳先生发现全真教确与《西游记》有关，从宗教史的观点看，也是有重大意义的。

近世中国儒教伦理与商人精神[1]

我很荣幸应邀参加这次“涉泽国际儒教研究会”。我的基调演讲的题目——“近世中国儒教伦理与商人精神”——是陶德民教授建议的；这当然是因为我以前写过一部《中国近世宗教伦理与商人精神》(1987)，并且已由森纪子教授译为日文(1991)。1987年以后，我又继续在这一领域中作了更进一步的研究，同时用汉语和英语发表了不少论文。最近的一篇是《士商互动与儒学转向》，已收入我的《现代儒学论》(上海人民出版社，1998)。所以在这篇讲词中，我准备根据这些研究的成果作一提纲式的报告。

但在正式进入主题之前，我要特别对涉泽荣一先生的《论语与算盘》表示我的敬意。我在写完《中国近世宗教伦理与商人精神》一书以后，偶然读了《论语与算盘》的汉译本。我惊异地发现，我关于明、清商人精神的历史观察，竟和涉泽先生在《论语与算盘》中的主张不谋而合。因此我在《商人精神》日本语版的《自序》中特别指出：他所创造的“士魂商才”(《论语与算盘》卷一)的观念完全可以用来描写明、清时代的中国商人。当然，中国的“士”是指“文士”或“儒士”，这和日本的“武士”是有区别的。但是涉泽又告诉我们：日本“武士道”所体现的道德价值包括正义、廉直、侠义、礼让和敢作敢为等等(卷

八)；而这些价值大部分都可以从《论语》中找到来源(卷一)。因此从比较的历史和文化角度说，日本的“武士”和中国的“儒士”所扮演的社会功能是确有很多相似之处。至于《论语》是中国“儒士”的精神泉源，那更是不在话下了。

如果我的理解大致不误，《论语与算盘》的中心论旨是主张儒家伦理在现代必须与企业经营互相支援、互相配合，以造成一个经济富裕和道德修养交相映发的社会。正如本书“导言”作者草柳大藏所指出的，涉泽投身实业界以后，便宣称“以《论语》为商业上的圣经”。他说以现代企业经营的特殊角度来读《论语》，发现孔子并没有把“仁义道德”和“生产谋利”放在互不相容的绝对位置；以“义”与“利”不能并存的极端观点毋宁是后世儒家对孔子原始教义的曲解或误解。涉泽关于《论语》的现代解读是相当合理的。我愿意举一个具体的例子，来支持他的新观点。他在卷四引了孔子下面两句话：

> 富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。(《论语·述而》)

根据他的理解，这句话绝没有“鄙视富贵”的涵义。相反的，上句是说：“能以正道，虽执鞭之士亦可致富”；下句则是说：“如果是不正当手段取得，毋宁处于贫贱。”他更作了一个更大胆的推断说：“孔子其实是主张：为了求富，像执鞭之士这样微贱的工作也不太排斥。”[2]

涉泽荣一不是“汉学家”，他没有进一步去追问孔子所谓“执鞭之士”究竟在当时是一种什么职业？为什么孔子谈论“富而可求”，首先竟想到“执鞭之士”呢？现在让我根据《周礼》来试解此谜。《周礼》“地官司徒下·司市”云：

凡市入，则胥执鞭度守门。

郑玄注曰：

凡市入，谓三时之市。（按：即指"一日三市"）市者，入也。胥，守门，察伪诈也，必执鞭度，以威正人众也。

孙诒让《周礼正义》卷二七疏"胥，守门，察伪诈也。……"曰：

据"胥师"文，谓市人有为伪饰虚诈者，察而纠之。以市门为市人所出入，易以司察，故使吏守之。云"必执鞭度以威正人众也"者，……案：系羊于木，以系人马，通谓之鞭。《书·舜典》云："鞭作官刑。"据此即市刑只用鞭矣。

综合上面所引经典文字与后代注释，我们现在完全可以断定："执鞭之士"便是古代看守市门的"胥"，以维持和监督市场制度的公平运作为主要职责。如果入市交易的人有任何"伪诈"的行为（如虚报商品的数量或品质之类），"胥"发现之便会对他们施以"鞭刑"。历史背景得到了澄清以后，孔子为什么因"富"而立即联想到"执鞭之士"，便已丝毫不难索解；而涉泽推测孔子并不反对以"正道"致富，也由此而得到了相当程度的印证。

这里我必须顺便提到原始儒家和商人的历史关联。孔子恰好出现在中国商业第一次繁荣的时代，所以孔子对于当时的市场制度有亲切的认识。其中最值得重视的是他的大弟子之一——子贡（端木赐），便是一位最有开创本领的大企业家，司马迁写《货殖列传》，以陶朱、子贡开端，则他在古代商业史上地位之重要可想而知。孔子在

《论语》中曾对子贡有下面一句描述的话：

> 赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。(《先进》)

这是说子贡不甘心受既定的社会身份(“士”)的安排，自己主动地去经营商业，很能把握商机，因而获得成功。(这是现代注释家的共同意见。)所以这句话中并没有谴责子贡从事“货殖”的意思。《论语》所载孔子和子贡的对话，也有不少很可注意的地方。《学而》篇：

> 子贡曰：“贫而无谄，富而无骄，何如?”子曰：“可也；未若贫而乐(道)，富而好礼者也。”

子贡此时大概已“货殖”有成。他知道同门中多贫者(如颜回、原宪)而自己则走上了“富”的道路，所以才有此一问。孔子的答案当然更深了一层，但肯定了“富而好礼”也同样可以合乎“道”，则是很清楚的。另一次对话更为有趣：

> 子贡曰：“有美玉于斯，韫椟而藏诸？求善贾而沽诸?”
> 子曰：“沽之哉！沽之哉！我待贾者也。”(《子罕》)

子贡在这里是借“美玉”比孔子的“道”，希望老师出仕以行“道”。孔子的答语甚急，流露出“得君行道”的迫切心情。但是这段对话最值得注意的还不是内容，而是语言。他们师弟都具有高度的幽默感，竟完全用当时市场的语言作为“论道”的媒介。孔子对“货殖”或市场多少是采取了一种道德中立的态度，上引的《论语》对话便是最有力的见证。我相信子贡在这一方面对孔子曾发生了重要的影响，因为孔

子是通过他才认识当时正处在上升阶段的“货殖”世界的。[3]

总之，原始儒学创建时期，由于子贡的出现，已与商人发生了关系。孔子“富而好礼”一语即在指点子贡，怎样将经商所得的财富纳入“仁义”的道德规范。司马迁很懂得这个意思，所以说：

> 礼生于有而废于无。故君子富，好行其德；小人富，以适其力。……人富而仁义附焉。富者得势益彰，失势则客无所之，以而不乐。(《史记·货殖列传》)

他接着论子贡，又说：

> 子赣既学于仲尼，退而仕于卫，废著鬻财于曹、鲁之间，七十子之徒，赐最为饶益。……子贡结驷连骑，束帛之币以聘享诸侯，所至，国君无不分庭与之抗礼。夫使孔子名布扬于天下者，子贡先后之也。此所谓得势而益彰者乎？(同上)

如果我们相信司马迁的论断，那么孔子之教之所以流布天下，子贡是很有贡献的。但因为汉以后的儒者逐渐发展了“轻商”的偏见，许多人都不肯接受司马迁的意见。一直要到明、清之际，商人的社会地位发生了重大的变动，儒家伦理才再一次进入商业世界，而子贡也正式成为商人崇拜的偶像。所以清末以来中国商店的门前，往往有下面这副对联：

> 经营不让陶朱富，
> 货殖何妨子贡贤。

《论语》和"算盘"终于结合起来了。下面让我简单追溯一下，儒家伦理和商人精神怎样由分而合的过程。

自汉至宋，儒学思想虽经过种种变迁，大体上说，对于商人和商业世界都不免抱着消极甚至否定的态度。宋代的新儒学("道学"或"理学")在这一问题上也没有提出新的观点。涉泽荣一因为17世纪(元和，1615—1624；宽永，1624—1644)日本的朱子学过于鄙视"货殖功利"，发生了不良的社会影响，因此断定程颐、朱熹"误传了孔、孟之教"。[4]程、朱是否误解了孔、孟这个问题太复杂，不是这里所能讨论的。但朱熹不鼓励儒者经商则是不可否认的事实。《朱子语类》卷一一三《训门人一》：

> 问："吾辈之贫者，令不学子弟经营，莫不妨否?"曰："止经营衣食亦无甚害。陆家(按：指陆九渊家)亦作铺子买卖。"

可见朱熹对于"子弟经营"只给予最低限度的认可，即止于维持"衣食"。他的基本预设显然是以行商致富足以害"道"。

宋、明理学史上第一位公开肯定"商"的价值的是王阳明。他在1525年为商人方麟所写的"墓表"中说：

> 古者四民异业而同道，其尽心焉，一也。[5]

"四民异业而同道"真是一句"石破天惊"的话，从来儒者没有人曾如此说过。《论语》中也只有"士志于道"(《里仁》)一语，阳明则进一步肯定"商"也"志于道"了。他在《语录》中还有一段话，可以和上引之语互相印证。他说：

虽治生(按:即指商业经营)亦是讲学中事。但不可以之为首务,徒启营利之心。果能于此处调停得心体无累,虽终日做买卖,不害其为圣为贤。何妨于学?学何贰于治生?[6]

阳明所谓“讲学”便是讲关于“道”的学问,可见他不但承认商业经营(“治生”)是“道”中应有之一事,而且明明白白地宣告:整天做买卖的商人也同样可以“成圣成贤”。宋代理学家还只说“士”可以“成圣成贤”,如周敦颐《通书·志学》篇所谓“圣希天,贤希圣,士希贤”。现在阳明则将“商”提升到和“士”完全平等的地位了。这个思想上的变化实在太大了。

涉泽荣一的“士魂商才”说强调“仁义道德”和“生产谋利”必须互相支援,所以在他的心中,真正的“商才”一定要具备深厚的精神修养;只有“以仁义道德、公正之理为本”的“商才”才能用他们的财富为全社会增加福利,不至于自私自利,最后陷溺在“腐败堕落”之中。(参看草柳大藏的《导言》)他的看法显然和王阳明“调停得心体无累”之说,是完全相通的。

为什么不迟不早,儒家伦理和商业经营在16世纪才开始合流呢?有两个历史因素必须提及:第一是15、16世纪中国的市场经济空前活跃,许多全国性和地域性的大型与中型企业都出现在这一时期。这属于经济史的范围,这里不能深论。第二是在这一时期中,大批的“士”加入了商人的行列,形成了一个长期的“弃儒入贾”的社会运动。其结果是“士”与“商”之间的界线变得越来越分不清了。王阳明的“四民异业而同道”便代表了儒家伦理在一个全新的社会现实面前所作的重大调整。下面让我对“弃儒入贾”的历史现象稍作说明。

据现代人口史研究的大概估计,明初(1400年左右)的中国人口约为六千五百万,但到1600年前后,则已高达一亿五千万,几乎增加

了两倍。这种情况在科举制度上有非常清楚的反映：明初地方学校的生员(即"秀才")原有一定的名额，但 15 世纪以后便不断扩增。这是士人的队伍随着人口增加而扩大的显证。但地方生员并不能直接入仕，必须进入中央国子监为监生以后才有机会任官。而监生名额有限，每岁通过"贡监"途径而由生员升为监生的人则少之又少。这是从地方学校升入中央国子监以入仕的一条轨道。另一条轨道则更重要，即通过每三年一次的乡试(举人)和会试(进士)而取得入仕的资格。这是有明一代的所谓"正途出身"(清代也延续这条路)。但举人、进士的名额也有一定的限制，还不足以容纳越来越多的士人。所以 16 世纪初叶时民间已流行着一个说法："士而成功也十之一，贾而成功也十之九。"[7] 这个说法决不夸张。1515 年文徵明(1479—1552)便指出，以苏州一府(八州县)而言，一千五百名生员之中，三年之内由"贡"途出身的不到二十名，由乡试而成举人的不及三十名，合起来不足五十人，其成功率是三十分之一。[8] 而同时陕西的韩邦奇(1479—1556)也说，一个人二十岁成为生员，往往要等到五十岁才能入"贡"为监生，而且还要再过十年，到了六十岁才得"选官"，所以他主张多设进士和举人的名额，以解决大量生员终身沉滞的危机。[9] 这是明代中叶以后"弃儒入贾"运动的真正背景。

据我检查 15、16 世纪数以百计的商人传记，"弃儒入贾"的个案几乎占十之八九；另一方面，同一时期的儒家学者(包括思想家和文学家)之中，出身于商人家庭的也占了一个很高的比例。所以我们可以推断，至少自 16 世纪始，中国商人的社会性格已发生了一个重大的变化：商人不再是"四民之末"，而是仅次于"士"的社会阶层。更重要的，由于士与商之间的界线已混而难分，当时的"商才"几乎都具有"士魂"。简言之，中国史上出现了一个"士商互动"的全新局面。

明代以朱注《四书》取士，早年从事于举业的儒生无不熟读《论

语》、《孟子》、《大学》、《中庸》。所谓"弃儒入贾",是指他们放弃了科举考试,不再在仕途上求发展,转而在商业世界求发展。但他们不可能完全忘却儒家的价值和精神训练。相反的,这些儒家价值和修养往往成为他们事业成功的动力。我在研究过程中发现了无数具体的例证,但限于篇幅,这里只能略举二三事以见其大概。陆树声为16世纪的大商人张士毅写《墓志铭》,说他:

舍儒就商,用儒意以通积著之理。(《陆文定公集》卷七)

同时又有一位歙县商人黄长寿,《黄氏宗谱》上也说他:

以儒术饬贾事,远近慕悦,不数年货大起。[10]

吴伟业(1609—1672)为当时浙江富商卓禺写《墓表》,则引下面一段话来描写他的成功的秘诀:

白圭之治生也,以为知不足与权变,勇不足以决断,仁不能以取予,强不能有所守,虽学吾术,终不告之。夫知、仁、勇、强,此儒者之事,而货殖用之,则以择人任时,强本力用,非深于学者不能辨也。[11]

这三个例子足够说明:"儒意"、"儒术"、儒家的道德条目(如知、仁、勇、强)都是当时商人的精神资源,在他们的企业经营上发生过创造性的作用。

吴伟业所引白圭的话,出于《史记·货殖列传》,这也是16、17世纪大商人传记中常常出现的文字。白圭、子贡、陶朱公(范蠡)三位商

界先驱人物，此时都成为商人崇拜的偶像。李维桢（1546—1626）为一位徽商写《墓志铭》，开头便说：

> 太史公传货殖，子贡、范、白，其人豪杰，货殖特馀事耳。（见《太泌山房集》卷八七《处士潘君墓志铭》）

宋代理学家如朱熹、陆九渊都肯定"圣贤"才是"豪杰"，而明、清文学家则把"豪杰"的尊号转赠给成功的大商人了。19世纪的沈垚（1798—1840）也说：

> 天下之势偏重立商，凡豪杰有智略之人多出焉。其业则商贾也，其人则豪杰也。（见《落帆楼文集》卷二四《费席山先生七十双寿序》）

在儒家社会思想上，这不能不说是一个划时代的转变。上面所引虽多出于文学家之手，但并不是他们向壁虚构，而是忠实地反映了商人自己的观点。例如16世纪一位徽商许秩（1494—1554）说：

> 吾虽贾人，岂无端木所至国君分庭抗礼志哉！[12]

很显然地，许秩必曾熟读《史记·货殖列传》，因此向往着当时子贡到处受到各国王侯敬礼的声威。可见明代商人已经非常看重自己的社会地位；他们已不是勉强作买卖以谋衣食的"市侩"了。商人这一自负而兼自信的心理在当时甚为普遍，不知不觉中便流露了出来。15、16世纪之后的一位山西商人王现（1469—1523）训诫他的儿子们说：

> 夫商与士，异术而同心。故善商者处财货之场而修高明之行，是故虽利而不污。……故利以义制，名以清修，各守其业。[13]

王现公然以商与士平列，即不承认士高于商之意。这是因为商人也"修高明之行"，同样能够以"义"制"利"。"商与士，异术而同心"这句话表达了商人的自我肯定。前引王阳明"四民异业而同道"和"终日做买卖，不害其为圣为贤"二语，其社会根源显然在此。王阳明如果在宋代，决不会如此说的。

王现所谓"善商者处财货之场而修高明之行"，也是明清商人阶层的一大特色。他们和儒家伦理的关系并不限于早年所读的《四书》，其中有不少人在经营之余仍然继续对儒学保持探究的兴趣。例如上文提到的浙江富商卓禺，他在早年便深信王阳明"知行合一"之教，后来又"偕同志崇理学、谈仁义"（同上）。与王阳明同时讲学的湛若水（1466—1560）也极受大盐商的尊敬，常来问学，若水称他们为"行窝中门生"（见何良俊《四友斋丛说》卷四）。唐顺之为盐商葛钦的妻子写传，也证实了这一重要事实。葛母不但送她的儿子到南京向湛若水问学，而且捐数百金为若水在扬州建甘泉书院。（《荆川先生文集》卷一六《葛母传》）明代商人与理学的关系，于此可见一斑。徽商则普遍崇尊朱熹，各地徽州会馆中都供奉朱熹的牌位，岁时祭祀，婚丧则用《朱子家礼》。[14] 不但如此，明清商人还努力实践宋明儒家的道德戒律。他们一方面手抄"先儒语类"，并将警句抄贴在墙壁上，作为处世的"格言"。另一方面，在做生意时则强调范仲淹的"不欺"、司马光的"诚"，因为他们深信：如果违背了"理"或"天理"，去行欺诈的事，则必将招致灾祸。[15]

为什么明清商人如此重视道德修养呢？最主要的原因是他们对

商业经营看得很严肃，甚至很神圣。随之而来的是他们发展了高度的自觉，肯定自己所承担的社会责任不在治国平天下的“士”之下。用当时的话说，即“良贾何负闳儒”（汪道昆语）。他们的自负和自信是有充分根据的。正如沈垚所说，明清以来“睦姻任恤之风往往难见于士大夫，而转见于商贾”（同前引文）。这就是说，一切重要的社会公益事业，从家族、亲戚、乡里到一县、一州、一省，从前由“士大夫”承担着的，现在都落在“商贾”的身上了。最常见的公益事业如编族谱、建宗祠、设义庄，以至建书院、寺庙，修桥梁、疏通河道、开辟道路等等都要靠商人的财富来推动。甚至文化事业如大批整理和刊行丛书，也非有富商的捐助不能有成。地方政府往往向商人呼吁，要他们为社会公益而慷慨解囊。所以16、17世纪的文人常借《史记·货殖列传》的话，强调：“人富而仁义附，此世道之常也。”[16]或说：“服贾而仁义存焉。”[17]“富”不但不与“仁义”相冲突，而且还是“仁义”的物质基础。商人之所以发展出前所未有的敬业和自重的精神，是丝毫不必惊诧的。试举一例。16世纪中叶江阴黄宗周是一位“弃儒入贾”的富商，他独力出资为江阴筑砖石城，又“捐金助军，赡济贫民”，终于有效地防御了“倭寇”侵犯，保全了江阴。朝廷为了酬报他的大功，特别建立了“江阴黄氏祠”，加以表彰。[18]像黄宗周这样的商人当然是社会的主要支柱，充分体现了“服贾而仁义附”的精神。

最后我要指出，16世纪以来长期的士商互动也使儒家的社会思想发生了重要的转向。王阳明“四民异业而同道”的新观念便是一个最重要的信号。关于这一转向我已在《现代儒学论》中讨论过了。现在我只能提出其中一个问题，对《论语与算盘》作一回应。

涉泽荣一认为，后代儒家将“义”与“利”看作互不相容的两极，是曲解了孔子的思想。但明清儒家恰好在“义”、“利”关系上进行了一次根本的调整。前面提及，山西商人王现已强调：商人并不只是一味

求“利”，而是“利以义制”，即追求商业利润而不违背道德原则。因此我们不能说：“士”求“义”而不重“利”，“商”则重“利”而不顾“义”。事实上，士与商同样都面临着“义”与“利”的选择。这个看法在韩邦奇的笔下得到了进一步的发挥。他认为“士”如果抱着做官（“干禄”）的目的去读圣贤之书，其实即是求“利”；相反的，“商”如果逐“利”而不背道德，则恰恰保存了“义”。用他的话说：

> 非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取人，是货殖之际，义在其中矣。（《苑洛集》卷七《西河赵子墓表》）

很显然的，韩邦奇是在摧破传说的偏见，即将商贾一概看作是只知“孳孳求利”的人。到了17世纪初年东林学派的顾宪成（1550—1612）为一位同乡商人（倪珵，1530—1604）写《墓志铭》，更把这一新“义利观”提升到哲学的高度。他说：

> 以义诎利，以利诎义，离而相倾，抗为两敌；以义主利，以利佐义，合而相成，通为一脉。人睹其离，翁（按：倪珵）睹其合。此上士之所不能訾，而下士之所不能测也。（《泾皋藏稿》卷一七）

顾氏在此将传统的义利观概括为“离而相倾，抗为两敌”，而把新的看法概括为“合而相成，通为一脉”。这一划分既扼要，又简明，不能不说是思想史上一大成就。他自己的立场自然是站在“合”的一边。他之所以能立此新解，是和他的家世背景分不开的。他的父亲顾学是一个成功的商人，他的两位兄长也都先后佐父经商。不用说，他对商业世界中的义、利问题具有亲切的体验。所以这一新说特别值得重视。最后我愿意再补充一点，“义利合”的新观点并未即此而止，后来

的儒者仍续有发挥，康熙五十四年（1715）一位官员为广东商人在北京建立的仙城会馆写《创建记》，便完全从“义利合”的角度出发，肯定商业世界的“义”与“利”似“相反”而实“相倚”。[19]这正符合涉泽荣一关于儒家“义利”的现代诠释，然而早在两三个世纪之前流行于中国了。

这篇讲词追溯了中国史上“士魂”与“商才”的合流过程；通过这一历史的考察，涉泽荣一的睿见便更清楚地显示出来了。

2004年6月28日

注释

[1] 本文未曾发表过，陶德民教授的日译本收在陶德民、姜克实、见城悌治、桐原健真合编《東アジアにおける公益思想の變容》（东京：日本经济评论社，2009）。

[2] 见蔡哲义、吴璧维合译《论语与算盘》（台北：允晨，1987），页27—28。

[3] 详见 Ying-shih Yu, "Business culture and Chinese Traditions—Toward a study of the Evolution of Merchant culture in Chinese History", in Wang Gungwu, Wong Siu-lun, eds. *Dynamic Hong Kong: Business and Culture*, Hong Kong, 1997, pp.14—16。

[4] 《论语与算盘》，汉译本，页129—130。

[5] 《王阳明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），上册，页941。

[6] 《全集》下册，《传习录拾遗》，页271。

[7] 见张海鹏、王世元主编《明清徽商资料选编》（合肥：黄山书社，1985），页251。

[8] 见《莆田集》卷二五《三学上陆冢宰书》。

[9] 见《洛苑集》卷一九《见闻考随录》。

[10] 《明清徽商资料选编》，页449。

[11] 见《梅村家藏稿》卷五〇《卓海幢墓表》。

[12] 见《明清徽商资料选编》，页216。

［13］　见李梦阳《空同先生集》卷四四《明故王文显墓志铭》。

［14］　例证见《中国近世宗教伦理与商人精神》，页130；日译本，页190—191。

［15］　见同上书，页140—143；日译本，页203—207。

［16］　钱谦益语，见《有学集》卷三五《太学生约之翁君墓表》。

［17］　汪道昆语，见《太函集》卷二九《范长君传》。

［18］　见王世贞《弇州四部稿》卷七六《江阴黄氏祠记》。

［19］　李华编《明清以来北京工商会馆碑刻选编》（北京：文物出版社，1980），页16。

“五四”重回知识分子的怀抱

“五四”是一个很复杂的运动，有政治的成分，也有文化的成分，现在大陆上一般把政治的“五四”称作是“救亡”运动，而称文化或思想的“五四”为“启蒙”运动。最近李泽厚提出了“救亡与启蒙的双重奏”的说法。其大意是说：“启蒙”的宗旨在个性解放，而“救亡”则是以整个中国为本位。最后“救亡”的洪流淹没了“启蒙”，以致思想或文化的运动未能获得适当的发展。这一说法是建筑在大家都看得见的历史事实上。胡适早就一再指出过，民国八年五月四日的学生运动是纯政治性的，它干扰了新思潮、新文学的正常发展，也就是说“五四”把新文化运动带上了歧途。

由于大陆知识分子比较熟悉“救亡”与“启蒙”的说法，我们的讨论便是从这里开始的，“启蒙”这个观念当然是从西方18世纪的启蒙运动转借过来的，“五四”是不是和西方的“启蒙”之间可以画等号，这还是大有讨论余地的问题。但大陆学人对“启蒙”的涵义似乎并没有十分清楚的界说，他们大致认为“五四”以后的思想启蒙工作做得太不够了，因此民主和科学才无法在中国生根。讨论中出现了一个很有趣的意见，有一位老一代的大陆学人反对李泽厚的说法，他坚持自“五四”开始的知识分子的“救亡”运动和“启蒙”运动一直是同起同落

的;两者之间无论在逻辑上或历史发展上都不是互相排斥的。他的根据是"五四"既要求救国("外抗强权")也要求民主和自由,甚至到了抗战后期,知识分子仍然是反对帝国主义而要求民主,双管齐下。

离家出走的"娜拉",成为个人主义的人生观英雄象征

在这个问题上,大陆以外的与会者则颇持异见。这仍然要从澄清所谓"救亡"与"启蒙"的具体意义着手。新文化、新思想的运动早在"五四"前两三年已经开始,包括文学革命在内。从早期"新青年"的文学看,这是知识分子要求通过文学、道德、艺术、宗教各方面的思想解放以改造整个中国。所以旧礼教、旧文学、旧伦理等,首先成为攻击的对象。这是陈独秀在"新青年罪案之答辩书"中讲得很清楚的。胡适又把新思潮的意义归结到一种"批判的态度",提出尼采的"重新估定一切价值"之说。在这些重要言论中,我们可以看出"五四"作为文化、思想运动首先是要求知识分子从传统的桎梏中解放出来,然后再进一步重建中国的新文明。在这一阶段中,中国知识分子的"自我意识"的觉醒是极其显著的。个性解放、思想自由、批判精神等是运动的中心所在。他们所向往的西方文化是以西欧和美国一系为主体,"民主"与"科学"两个口号便是在这一背景下提出的。胡适固不必说,陈独秀论"民治"(即民主)也明说是"拿英、美做榜样"。总之,当时的思想倾向是偏于个体主义人生观的一边。所以易卜生的"娜拉"出走成为一种最有力的时代象征。政治问题在这一运动中最初并不占最重要地位。陈独秀要加以破坏的"旧政治"不过是所谓"特权人治"而已。这时的知识分子并没有表现一种救亡的迫切感。为了国家、民族的存在不惜牺牲一切个人的那种强烈情感尚未爆发;群众运动更没变成主流。

民国八年五月四日的学生示威运动则改变了这种情势。"五四"是学生的爱国行动，基本性质是政治的，然而仍是知识分子的自发运动，背后没有任何政治团体在主持或操作。但"五四"示威毕竟是以整个中国为关怀的对象，而且示威本身即是一种群众运动，从知识分子扩大到商人和工人，这标志着历史重心的转移的开端：从个体的独立与自由转向集体（中国）的独立与自由。文化"五四"和政治"五四"的主要分别在此；"启蒙"和"救亡"，分析到最后，即可以归结为个体本位与集体本位两种不同的取向。

以"五四"运动的初期而言，"启蒙"和"救亡"不但不是互相排斥的，而且毋宁是相辅相成的。"五四"学生的政治意识的高涨正是由于他们受了新文学和新思潮的洗礼，但是几年之后，中国的政治情况变了，中国共产党的成立和国民党的改组都直接由"五四"的学生运动而引起。从此在"大革命论"的思潮激荡之下，打倒帝国主义以争取国家的独立和富强成为多数知识分子的中心信仰。集体本位取代了个体本位；"五四"前期那种对于个性的解放与自由的关怀以及"人的文学"的追求都变得黯然失色了。在"救亡"的迫切任务下，"民主"与"科学"也不再是最高的价值，所以30年代，一方面有"民主"与"独裁"的争论，有"无产阶级专政"的观念的提出，另一方面，又有"读书不忘救国"的口号流行。前者显示出对"民主"的怀疑，后者则是从功利观点消解了"科学"的真精神——为知识而知识，或为真理而真理的精神。"启蒙"和"救亡"之间显然开始发展了一种紧张的关系，这种紧张可以从胡适在1930年所说的一段话得到明确的印证。他说："现在有人对你们说：'牺牲你们个人的自由，去求国家的自由。'我对你们说：'争你们个人的自由，便是为国家争自由；争你们自己的人格，便是为国家争人格。自由平等的国家不是一群奴才建造得起来的！'"

这位坚持初期“启蒙”理想的“五四”领袖，这时已深切地感到他的思想上的敌人不再是中国的旧传统，而是另一来自西方的观点——集体先于个体，国家先于个人。代表这一观点的正是共产党的马列主义和国民党的“一党专政”说；两者的共同力量来源则是当时高涨的民族主义情绪。从此以后，学生运动的主调都是“救亡”而非“启蒙”；在文学和思想的领域中，集体意识也淹没了个体意识。尤其重要的是，自国共分裂以后，无论是学生运动、文学运动或一般思潮都不再简单地出于知识分子的自动自发。现在我们清楚地知道，运动的原动力往往来自共产党的组织，著名的“一二·九学生运动”便是最好的例证。

我们必须弄清楚这一历史背景，然后才能了解大陆知识分子在过去四十年间的心理转折和思想变化。为什么在这会议中大陆老一代知识分子必须坚持从“五四”到40年代之末，“启蒙”和“救亡”都是同起同落的？从历史上看，这种坚持是恰恰与事实相反的；但是从心理上说，我们却不能不考虑它也有真实的成分。在30至40年代投身共产主义运动的知识青年，有的深信国家独立与个人解放是并行不悖的，有的则相信在国家独立之后，个人的解放将是顺理成章的事。这种想法一方面当然是当时国际和国内的政治情势逼出来的，但另一方面正暴露了“五四”在思想上的准备不足。在西方思想史上，“公领域”与“私领域”之间的紧张，也就是个体的自我实现和集体公平的追求之间的矛盾，远起于古希腊，而且一直到今天还是大家争论不已的大问题。（最近的讨论可看：Richard Rorty，*Contingency，Irony，and Solidarity*，剑桥大学出版社，1989年。）即使在中国思想史上，魏晋的“自然”与“名教”之辨，也早已深入地讨论了二者之间的紧张关系。但“五四”时代的思想领袖如陈独秀竟能先主张个性解放，向往英美式的民主和自由，几年之后却一变而为激烈的集体主义

者,并且毫不迟疑地指斥西方民主是资产阶级专政的伪装。这一突变并不足异,可异的是我们看不到其间思想和认识的转变过程。

"五四"初期的思想造诣如此,后期"救亡"淹没了"启蒙",思想建设的工作自然更不能深入了。理想主义的知识青年正是在这种情况下为马克思主义所吸引。三位老一代与会者都承认他们当初参加共产党是出于对民族主义和个人自由可以相结合的信念,而共产主义则不断以民主,甚至"新民主"相号召。"五四"时代中国知识分子对于西方民主、自由、人权等观念所知本已有限,在现实生活上更缺少联系,他们终于为马克思潮流席卷而去,几乎可以说是无法避免的。

一股无所归属的道德情结,驱使那一代的青年走向共产世界

"五四"的变质——从个体本位转变为集体本位——是中国现代史上一大悲剧。七十年来,我们并不是不知道这一段悲剧的历史,但是现在我们才有机会在过来人的心路历程中得到印证。而问题绝不简单,现代社会是一个充满矛盾的社会,包括个体与集体、自由与秩序、自我实现与社会公平、公领域与私领域之间的重重矛盾。马克思主义便是在这重重矛盾中发展和流行起来的,因为它以克服矛盾而获得更高层次的统一为号召。(可参看 Rorty 前引书,页 120)西方许多学人都曾寻找过马克思主义的魅力何在的问题,我们无法在此详细讨论。但是无论如何,矛盾的统一是其魅力的一个主要的泉源。例如马克思在《德意志意识形态》中极力鄙弃一切现存的道德,认为是革命的障碍;在他的一切署名的文件中,马克思对于当时民主运动中所看重的一些道德理想如道德进步、永恒公平、人的平等、个人或国家的权利、良心的自由等等,都不屑一顾。在他看来,这些理想都只能在思想上造成混乱,而在行动上更是毫无效力。(可看 Stephen

Lukes, *Marxism and Morality*, 牛津, 1985 年, 第一章及 Isaiah Berlin, *Karl Marx*, 第四版, 牛津, 1978, 页 718。)所以马克思是近代第一个用道德激情来摧毁道德规范的人。后来马克思主义的宣传之所以如此吸引人便由于它是一个"不道德的道德力量"(the moral force of immorality) (见 Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, 芝加哥, 1962, 页 227)。

这个"不道德的道德力量"在"五四"时代传入中国之后,发挥了更巨大的威力。这大概有两层理由:第一,中国社会一向喜欢"讲道德"的,因此道德语言对于中国人,特别是有理想、有热情的知识青年,具有更大的吸引力。第二,"五四"新文化运动已摧毁了传统的道德规范,但是还没有来得及建立起一个新的规范。这个道德价值的混乱状态为"不道德的道德力量"提供了最理想的发展的机缘。这一点也有助于说明:为什么马克思主义可以通过知识分子而征服中国,在西方却始终只能激动知识分子而不足动摇其社会结构。撇开社会、经济的因素不谈,像上面提到的民主社会中的基本价值如自由、人权都已在多数个人的实际生活中生了根的。知识分子可以为了马克思主义的乌托邦而鄙弃这些价值,但"沉默的大多数"是不肯的。"五四"以后的中国则大不相同:一方面,传统道德在知识青年的心中已经破产,远不足与"不道德的道德力量"抗衡;另一方面,个人本位的价值和实际生活是脱了节的,尚不能形成一种道德的力量。共产党自 20 年代起便开始巧妙地运用这一股刚从传统规范中游离了出来的道德能源,把它纳入自己特制的道德语言系统之中。六十岁以上的中国马克思主义者在谈论中往往不知不觉便露出这种特有的道德语言。这一现象颇能说明他们最初参加共产党主要还不是出于理性的认识,而毋宁是为一股无所归属的道德情绪驱使。"五四"后期的思想转向在这里似乎获得更深一层的解释。

与会的大陆学人今天已一致向个体本位的思路移动，虽然移动的幅度因人而异，即使是老一代的也不得不承认真正的集体自由是每个人都有独立的自由。这种看法显然已接近胡适当年的立场。回顾起来，这一思想变化是可惊的，特别是我们知道，持这一看法的人包括了50年代初期批判胡适思想的猛将。为什么中国马克思主义者会在思想上发生这样深刻的变化？首先当然是起于生活的体验。今天大陆上五六十岁而向往民主、自由的知识分子，很大一部分是来自中共党内的。他们是"五四"的第二代、第三代，出生在1919年以后，或多或少接触过个体本位的思潮，但很早便被"不道德的道德力量"吸引了过去。这些人的自我意识的抬头恐怕不能不溯源到"五四"新文化运动的影响。个性解放、民主、自由等观念尽管在当时扎根不深，但毕竟进入了中国人的意识之中。他们在残酷的政治斗争中失败下来之后，自然不免要改从个体的观点进行反思。陈独秀晚年沉思了六七年，最后回归于"五四"初期所提倡的西方式的民主和自由，陈独秀的转变是属于积极型的，因为他仍然关心社会组织的形式。他坚持即使在所谓"无产阶级民主"之下，一切公民的自由都必须获得保障。另外还有一种消极型的转向，瞿秋白的《多余的话》可为代表。他回归到"五四"时代一种浪漫式的个人主义。在《多余的话》中，我们不仅看到新思潮的初期色彩，甚至还能察觉中国传统的自我意识的遗痕，如老庄、如宋儒语录和佛经。今天"五四"第二、第三代知识分子的心路历程则多与陈独秀一型为近。我们也可以说，在七十年后，"五四"开始了它的第二个循环圈。

价值多元、思想多元，知识分子重返"五四"的基本论调

青年一代知识分子在个体自由的问题上则持着非常激烈的

态度。

青年一代的思想是从哪里来的？是“五四”的残余影响吗？还是近十年来从西方传入的？这个问题当然不能有简单的答案。但是最重要的，和中年以上知识分子一样，他们的自我意识也是首先植根于生活体验之中的。不过由于生活体验与中老年人不同，他们的心路历程也截然有异，他们自出生之日起便已没有机会在国家自由和个人自由之间作选择了。他们也从来不曾心甘情愿地放弃个人的自由以完成国家的自由，因此没有中、老年人的心理负担，即必须证明自己当初的选择是正确的，参加共产党可以同时完成“启蒙”和“救亡”的双重任务。青年人的觉醒则直接起于冲破极权罗网的强烈感受。最初在思想资源极其贫乏的状态下，他们虽有此真实的感受，却无法清楚地表现出来。近十几年来，西方各式各样个体本位的观念传入大陆，他们才获得了表现这种感受所需要的语言。他们也因此而重新发现了“五四”初期那种个体本位的思想传统。在回向个体本位的立场时，他们所走的路也和中、老年不同。中老年的知识分子一时还摆脱不了马克思主义的框架；他们第一步只能回到所谓早年马克思，即《一八四四年经济与哲学手稿》中所讨论的“人道主义”和“异化”的问题。在我个人看来，这至少是一条弯路，未必能把人带上一种比较健康的个体本位的立场。大陆青年一代则似乎不肯在马克思主义的迷宫中绕圈子了。不过从青年人今天的思想倾向来看，他们也很可能会走上一条极端个人主义的险途，个体和集体、创新和传统、自由和秩序之间如何取得动态的平衡，这些根本的问题还有待于不断地展开讨论。

如果这次研讨会上有什么共识的话，我想唯一的共识便是对新思想多元化的肯定。这也是“五四”新文化运动的原始论点之一，无论是海内或海外，老年、中年或青年，中国知识分子对这一点都无异

辞。"五四"新思潮的要求首先便是打破任何一家思想"定于一尊"的局面。"五四"打破了儒家"定于一尊"的状态，但那时的儒家（所谓"孔家店"）事实上早已失去了统一思想界的力量了。中国在过去四十年间当然每年也都照例庆祝"五四"。但"五四"的意义仅在于为马列主义"定于一尊"作思想上和干部上的准备。这真是历史上的绝大讽刺。我们这次会议显示了一个新的动向："五四"在大陆又回到了知识分子的手中，多元思想、多元价值的观点再度获得了肯定。

我们虽然在上面提到今天大陆上开始了第二个"五四"循环圈，但是第二次的循环是站在一个新的高度上出发，而不是回到了原地。"五四"也有它本身的缺陷和限制，必须加以克服和超越。这是新一代知识分子的紧迫课题。

关于中日文化交涉史的初步观察

首先我要郑重祝贺“东亚文化交涉学研究中心”的创建。以关西大学在这一领域中所积累的巨大业绩，这个新“中心”必能开辟疆土，更上层楼，是可以预卜的。

我本来对于“东亚文化交涉学”的确切涵义不很了解。感谢陶德民教授为我提供了一篇《文化交涉学的意义》，我才知道关西大学的朋友们正在发展一门新的学术领域。《文化交涉学的意义》说：

> “文化交涉学”：具体来说是要超越国家和民族等分析单位，设定一个具有一定关联性的文化复合体，在关注其内部的文化生成、传播、接触与变化的同时，以多角度的和综合性的观点来解析整体的文化交涉的样态。为此，需要做到在两个方面的“越境”，一个是超越以往人文科学各个学术领域的研究框架，另一个是超越国家民族性的研究框架。

这是一个很合理并富于启示性的构想，但同时也直接涉及文化或文明研究的取向问题。我想借此机会将“文化交涉学”放在今天关

于文明的一般思潮中，试作一点定位的考察。这是因为“文化交涉”既是一个独立自主的(autonomous)“学术领域”，它必然具有普世性，不仅限于东亚地区。

自从1993年杭廷顿(Samuel P. Huntington)在《外交季刊》(*Foreign Affairs*)夏季号发表了关于“文明冲突”(The Clash of Civilizations)的论文以来，“文明”和“文化”两个互相关联的概念便重新在学术界流行了起来；很多人都开始相信，“后冷战”(post-cold war)的世界，不同群体之间的冲突将发生在互异的文明或文化之间，意识形态、国家利益等则退居次要的地位。21世纪与伊斯兰基本教义派的恐怖主义狂潮同时开始，似乎证实了杭廷顿的论断。

1996年杭廷顿将他的论旨加以扩大，写成专书 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* 全面地讨论了今天世界上几个主要文明，及其互相冲突的可能性。他参考了现代史学家、哲学家、社会学家、人类学家的各种说法，一共列举了七大文明：一、中国(Sinic)，二、日本，三、印度(Hindu)，四、伊斯兰(Islamic)，五、西方，六、拉丁美洲(Latin American)和七、非洲(African)，为了表示他已放弃了西方中心论的立场，他从东方数起，因此中国和日本在这张“文明名单”中分别占据了第一、第二的位置。

杭廷顿理论的另一值得注意的重点是把宗教放在“文明”的中心部分，如基督教代表西方文明，儒教代表中国文明，至于伊斯兰教之为伊斯兰文明的精神核心便更不用说了。而他所特别关心的“文明冲突”则首先在西方与伊斯兰之间，其次他认为在中国经济飞跃以后，儒教文明与基督教文明之间也将发生正面冲突。不但如此，他在这部专著中还用大量篇幅推测未来中、日两个文明之间的可能变化，这便闯进了“东亚文化交涉”的范围之内。

杭廷顿“文明冲突”理论的一般影响是巨大的。无论是否同意他

的见解，我们必须承认，他转移了人文与社会科学界的注视焦点，即在未来世界秩序的重建中，不同文明或文化的分歧，比国家、民族、意识形态等是更为根本的问题。杭廷顿的“文明”是和“文化”紧密连在一起的，因此他把“文明”（civilizations）界定为“文化的实体”（cultural entities）。他重视各大宗教的功能也是因为他把“文化”看得比政治、经济、科技等力量更为重要。

但是杭廷顿在20世纪六七十年代本是“现代化理论”（modernization theory）派的一员健将，他的专业属于政治学，对于历史与文化方面并没有深入的研究。“后冷战时期”的国际局势逼出了他的“文明冲突论”，于是他开始转向历史与文化的研究领域中去寻求经验性的证据。稍稍检查一下他的立论根据，我们便立即发现，汤因比（Arnold J. Toynbee，1889—1975）的研究成果为他提供了最重要基础，无论就概念或资料说都是如此。由于汤因比在日本曾发生过相当重要的影响，让我概括一下他在“文化交涉学”方面的特殊贡献。

1954年汤因比十卷本的《历史研究》(*A Study of History*)出版是当时西方学术界的一件大事，他的历史理论在以后十几年中一直被热烈地争论着；他的名字在西方几乎是家喻户晓，在非西方地区（如亚洲）也时时见于报章杂志。上世纪60年代末期，他在西方的声名已逐渐沉寂，但在日本却如日中天。1956年他访问日本，作公开讲演，印成日文文集，已引起很大的反响，但更重要的是1967年在日本讲学两个月，留下了更长久的思想印迹。不但他的《历史研究》的全本和缩本都译成了日文（全本译成于1968至1972年，共24册），而且日本还在1968年成立了“Toynbee Society”，印行专书和专刊，传播他的思想。因此我相信：“文化交涉”的观点在日本的流行，汤因比的影响或许起过一定的作用。

《历史研究》是一部关于人类历史上一切文明兴衰的比较研究，一共列举了21（或23）个文明，有的持续不断，有的则中途夭折。全书规划之大与史料的丰富都是空前的。尽管欧、美史学家、考古学家、人类学家、哲学家、社会学家对全书的概念和史实曾提出无数的批评，但谁也不能否认他个人的整体成绩是辉煌的。从“文化交涉学”的特殊角度出发，我在这里想指出此书的三个重要论点：

第一，他有意识地脱出了西方文化中心论的陷阱，用一种平等的眼光看待历史上一切出现过的文明。西方文明虽然在一二百年中主宰了世界，但它的内在限制已清楚地显现了出来，不可能单独引导人类走出目前的困境。西方基督教文明和科技文明必须与其他文明（包括东亚儒教文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明等）进行深度对话，共同寻求新的出路。他也看到不同文明在互相交涉中发生过冲突，然而他更强调文明与文明之间融合的可能性。在这一点上，与杭廷顿相对照，他的观点不但更为全面而且也更为积极。

第二，汤因比是第一个史学家，正式提出历史研究的基本单位（unit）应该是“文明”，而不是民族国家（nation or national state），也不是时代（period）。文明，特别是世界上几个主要的文明，如西方、远东、印度、阿拉伯等，不但传播的领域十分广大，非少数或单一民族与国家所能局限，而且源远流长，也不能限于某一时代。因此他认为只有以文明为对象，历史研究才能穷尽人类发展的真相。过去西方也有哲学家注意到文明或文化的终极重要性（ultimate importance），如赫尔德（Herder，1744—1803）与斯宾格勒（Oswald Spengler，1880—1936），斯宾格勒对汤因比且有直接的影响，但汤因比则是把这一观念在历史研究中予以系统展开的第一人。

第三，史学本是一种综合性的学术，举凡人文社会科学各部门的方法和研究业绩都可以为史学家所借用。汤因比把史学界定为“文

明"的研究，其范围比传统的史学更是广阔得多了。正因如此，他在《历史研究》全书中几乎运用了现代人文社会科学中一切相关的知识，包括考古、人类学、社会学、哲学、心理学、民俗学、神学、宗教学等在内。1954年以来关于《历史研究》的书评见于各门各类的学刊，远远超出了一般史学的疆界。1961年他写了一部七百页的大书，名为《再思录》(*Reconsiderations*)，答复各家的评论，作为《历史研究》的最后一卷(第12卷)。在这部书中他涉及了人文研究的诸多领域，史学不过是其中之一而已。所以从方法论的角度说，《历史研究》基本上体现了跨学科的综合精神。在汤因比的构想中，"文明"作为历史研究的基本单位必须看作是一包罗万象的整体，不是任何一个专门学科(discipline)所能单独处理的。因此在《再思录》中他一方面强调诸科并进的多元取向，另一方面又主张打破种种既成的学科壁垒以取得贯通的理解。

从以上的概括可以看出，上引《文化交涉学的意义》一文中关于"在两个方面'越境'"的研究方式在汤因比《历史研究》的巨著中已获得相当充分的展开。他的特殊历史理论在最近二三十年中已少有人注意，但他所开创的文明研究今天却成为一个有活力的新学术领域。"后冷战"时期的国际状态——杭廷顿所揭示的"文明冲突"——逼使我们不能不把注意力重新集中在各大文明之间的交涉上面。汤因比无疑是"文化交涉学"的一位最重要的先驱。

现在我要从一般的文化交涉学转入东亚地区，特别集中在中国和日本之间的文化交涉方面，因为这是关西大学一向贡献最为卓越的研究领域。我清楚地记得，1994年春季我在关西大学访问期间，曾有幸向大庭修先生请益。承他赠给我几种有关中日交往的原始资料，主要是明、清时期中国商船到长崎的详细记载，其中不但包涵着大量的贸易史料，也偶有关于中国士人和书籍附船而来的事迹。关

西大学这些出版物当时给我留下了很深刻的印象，使我深切地认识到：日本所保存的关于中日文化交涉的原始资料极为丰富，尚有待于专家去作深入而有系统的探究。

我早年写《汉代贸易与扩张》（英文，1967 年）时曾接触过早期日本（倭国）与中国的贸易来往。但早期的文字记载与考古资料极为简略，所知有限。汉、魏以后的中日交涉史我完全没有研究过，因此不具备发言的资格。下面我只想讨论一个高度概括性但却十分重要的问题，并陈述我的初步看法，请大家指教。

我的基本问题是：在"东亚文化"（或"文明"）这一整体概念之下，中国和日本之间的关系究竟应该如何理解？这个问题也可以说是汤因比最先正式提出的。在论及东亚文明时，他划分了两个历史阶段，分别称之为"中国古代文明"（他的专门名词是 Sinic Civilization）和"远东文明"（Far Eastern Civilization）。"中国古代文明"上起商、周，下迄汉代灭亡；"远东文明"则继起于 6 世纪，即中国隋、唐时期。但值得注意的是他把"远东文明"（相当于"东亚文化"）分作两支，一为"本干"（main body）在中国，一为"分支"（branch），则在日本。他虽然认为日本没有创造出一个"独立的文明"（independent civilization），但"远东文明"既有两支，则他已肯定日本的"远东分支"具有相当的独立性，不能包括在中国的"远东主干"之内。他的看法在杭廷顿手中又获得进一步的修正。杭廷顿放弃了"远东文明"整体概念，而把日本看作与中国截然有别的另一种文明（a distinct civilization），不过他仍然承认，日本文明是从中国古代文明（Sinic）中发展出来的。

汤因比和杭廷顿都没有深入研究过中日文化交流史，他们的观察自然只能从大体上着眼；然而旁观者清，视野反而比局中人更为广阔。让我试从一般的历史事实上作进一步的澄清。

首先我要指出，日本无论作为一个文明、社会或国家，自始即独立于中国之外。这可以从日本拒绝参加中国的朝贡系统得到最确切的说明。朝贡系统的性质相当复杂，其中不但包括政治和经济的局面，而且也涵有很深的文化功能，因为它是所谓"用夏变夷"的一种全面设计。日本正式与中国有使节往还大约始于隋、唐时期。《隋书·东夷倭国传》记607年日本推古天皇致炀帝"国书"，开头便说："日出处天子致书日没处天子无恙"，这应该是可信的记载。第二年隋遣使节伴日使回国，日本古史也载推古天皇答炀帝书，起句说："东天皇敬白西皇帝。"两书恰可互证。可见日本天皇对中国皇帝完全持分庭抗礼的态度。而且《隋书》又记："新罗、百济皆以倭为大国，多珍物，并敬仰之，恒通使往来。"新罗、百济显然把日本看作与中国地位相等的文明"大国"，这恰好可以解释日本天皇为什么在"国书"中坚持平等的称呼。日本坚决不肯进入朝贡系统还可以从下面这一事实得到证实。贞观五年(631)唐朝派高仁表到日本答"遣唐使"之礼，高到日本后与舒明天皇"争礼不平，不肯宣天子命而还"。此事见《新唐书·东夷日本传》，必是实录。所谓"争礼不平"必是唐太宗想将朝贡身份加于日本，为天皇所拒。我遍检隋至清的正史，可以断定中日两国在明治以前从来未曾建立过国与国之间的正式关系。双方的往来主要限于文化与经济方面的交流。

其次，我要谈一谈中国文化对日本影响的问题。中国文明起步在前，日本深受影响，这是无可怀疑的。日本接触中国文化，包括文字、儒家经典、佛法等，最先似乎是间接的，即通过朝鲜半岛，特别是百济。但早期的记载疏略，详情已不可知。无论如何，隋、唐以后日本开始了一系列全面吸收中国文明的活动，这是不可否认的事实。日本史上著名的"大化革新"(645年)便是模仿唐代典章制度的运动，其最明显的证据是一部分唐律保存在日本的《养老(717—724

年)令》中。在政治法律之外,唐代礼制、音乐、历法、文学各方面的书籍也都先后输入日本。日本遣唐使都有僧人和留学生随行;留学生在四门学中"从诸儒受经",僧人则到各地名山求佛法。其中,尤以入唐求法为最强烈的精神动力,所以日僧来华形成了一个持续的传统。《宋史·外国七·日本国》说日本"连贡方物,而来者皆僧也",可为明证。

总之,经隋、唐至德川时代,日本先后几乎引进了中国文化的每一方面,影响之大而且久,自不必说。然而我们却决不能误认日本文化的整体是从中国移植过去的。事实上,日本在大量引进中国文化的个别成分之后,却根据社会的内在需要另作组织与安排,其结果则是自成一格的日本文明——a distinct civilization。日本的语言文字便提供了一个最具象征的实例。向来有所谓中、日"同文"说,这完全是一个误会。日本借用了大量的汉字,然而却纳进了自己的文法和语法结构之内,因而构成了一个独特的语文系统,与汉—藏语系根本不能混为一谈。从语文推到思想、宗教、艺术、社会组织等其他方面,也无不如此。最近我读了已故 Marius B.Jansen 先生的 *China in the Tokugawa World*,更加深了我的印象。德川时代是中国文化对日本发生影响的最高峰,但日本人自觉为一民族—国家的实体(national entity)也是在德川时代充分展开的。18 世纪日本儒家学者十分崇敬中国的"圣人之道",但同时也开始将"圣人之道"与"中国"分开。荻生徂徕便认为后世中国屡为夷狄所征服(包括满族),已失去"圣人之道",因此他认为明朝也不配称"大明",这个"大"字更宜加之于"日本"之上。另外也有儒者以为"中国"的"中"字应该转让给日本了。徂徕的弟子中甚至有人说,君臣一纲在中国早已沦亡,反而在日本的封建体制中得到了保存;德川制度正是"三代之治"的体现。总之,在德川儒者的眼中,"圣人之道"已从中国转移到日本。这就是说,日本居于东亚文化的领先地位。

但日本的“国学”运动也在此时兴起，特别强调日本文化的主体性。国学者反对儒家所推崇的“圣人之道”，并且进一步拒斥中国文化。在他们看来，“圣人之道”不过是一种欺人之谈。从中国不断为异族征服而乱多于治的情况说，中国的“道”是不值崇奉的。读中国书也未尝不可，但首先必须立足在日本的价值之上，这样才能认识中国的“道”误在何处。总之，国学者与德川儒者处于相反的位置，要用本土文化压倒外来的中国文化。他们坚信日本精神和学问的优越性，中国文化中有价值的成分则早已被吸收进来了。

德川儒学家和国学家表面上持论虽相反，但深一层看，却殊途同归，即同在肯定日本为东亚文明的主体；这和当时关于 national entity（民族—国家实体）的自觉是互为表里的。儒学派的“圣人之道”是一种脱离了历史的想象，与真实的中国已无任何关联，他们不过把这四个字悬为日本文明的理想境界而已。国学派则否定中国文明对日本的影响，更直接地表达了一种新起的民族自觉的情绪。

英国的 George Samson 曾对日本文明提出一个观察：日本，虽然在表面上大量向外面“借用”（borrowing）许多东西，但却从来没有放弃他们的“内在文化堡垒”（inner cultural citadel）。这一观察如果不作极端化的理解，一直到今天还是适用的。在 18 世纪以前，日本“借用”了无数中国文化的个别成分，但主要是提供了各种层次的建构材料，最后所造成的则是别具一格的日本文化。所谓“内在文化堡垒”便是在这一长期“借用”与建造的历史过程中逐步形成的，至德川时代而达到充分自觉的阶段。我们可以肯定地说，“借用”本身正是日本文化精神的一种独特表现，1876 年森有礼和李鸿章的对话便清楚地表达了这个意思。

最后我愿意就明治维新以后中日之间的文化交涉稍说几句话以结束这篇讲词。

前面已说过，从隋、唐至明、清的一千年间，日本通过海上贸易和宗教、文化的接触，逐步深入地认识中国。所以到了德川后期（19世纪），日本官方和民间已掌握了相当完整的关于中国的知识；他们和中国的公私交涉大体都保存在文字记录之中。相反的，清中叶以前，中国人对日本则缺乏系统的知识，而且无论朝野也都没有表现出求知的兴趣。这大概是由于日本既不在朝贡体系之内，朝廷和士大夫都不免忽视它的存在。在中国正史中，宋代对日本所知较详，是因为日本僧人奝然984年入宋求法，带来了日本的《职员令》和《王年代纪》等文献，又曾以笔谈方式介绍了日本的风土、物产、文化状况等等。而《明史·日本传》所记则主要只在“倭寇”一事，对于日本的认识似未提供新的资讯。最明显的，《明史》所谓“五畿、七道、三岛……五百八十七郡”都抄自《宋史》，其郡数即《宋史》分列诸郡的总和。《明史》定稿已在1735年，可见迟至18世纪中国史家对日本的历史与文化还知道得很少。唐、宋以来，中国商人，特别是浙江、福建的海商，往来日本贸易的很多，日僧也往往随行。他们对日本自然很熟悉，但因为是民间交涉，又未留下文字记录，他们的知识很少有机会流传到士大夫的阶层。宋以下的文集、笔记中涉及日本的极为罕见。几年前我偶然在罗大经（1226年进士）《鹤林玉露》的一条笔记（《日本国僧》）中发现他和日僧安觉交往，记下了不少汉字的读音，和今天的读音完全相合。我很感到惊异，以后便留意这类资料。较早的还有欧阳修的《日本刀歌》，说宝刀是“越贾”从日本买来的。《歌》中只有“传闻其国居大岛，土壤沃饶风俗好”两句，表示他已知道日本是一个文明国家，其余则是一些不可信的上古传说。宋以后的文集、笔记浩如烟海，尚待专家去搜寻，不过就我浏览的部分而言，我并没有新的收获。

我为什么要作上面这个鲜明的对照呢？这是为了说明：18世纪

以前的“天朝”心态使中国完全看不见东亚的另一支文明已悄悄发展到成熟的阶段，很快便要领先了。从这个角度上看，1793 年乾隆答英王 George Ⅲ书是最富于象征意义的，因为它是中国“天朝”心态最后一次的公开表现，五十年后（1842 年）中、英签订《江宁条约》，施行了两千年的朝贡体系便死亡了。东亚从此进入了一个全新的世界，文明的动力也从中国转入日本。

面临着西方的挑战，日本立即把它的“借用”精神从中国移向西方。德川幕府早在 1855 年便开始自造西式轮船，1856 年日本更直接求助于法国，建造了第一所现代船厂。1867 年王文韶（1830—1908）在汉口任道台，2 月 27 日法国领事来拜访他，恰好谈到这件事。法国领事说：“东洋日本国近年与法国和好甚挚，学造轮船，学制兵器，学习战阵，无一不取法于法国，数年之后，必为大国，为其力求自强也。”王文韶在日记结尾时感慨地说：“惟东洋与中华最近，其力求自强如此，于我不无可虑耳，识之以告有志之士。”他不但承认日本是一个现代文明国家，而且已预感日本很快会超过中国，构成威胁。中国士大夫对日本的态度彻底改变，王文韶无疑是较早的一人，尚在明治天皇即位的前一年。

明治维新以后，日本展开了一个全面“借用”西方现代文明的历史阶段，从政治体制、教育系统，到服饰都在有计划地学习西方。西化派如福泽谕吉“脱亚入欧”的口号曾震动一时，但在实际演变过程中，日本却并未丧失它的“内在文化堡垒”。像过去对于中国文化一样，日本再一次运用外来的材料建构了一个新的东亚文明。前引汤因比和杭廷顿的论断不是没有根据的。

在清朝的最后五十年，日本已明显地掌握了东亚文化的主流。中国士大夫也开始对日本另眼相看。陈其元《庸闲斋笔记》（1875 年刊）便收了很多条关于日本历史和儒教的文字，显示出他已广泛阅读

日本的汉文著作，密切注视其政治与文化动态。黄遵宪1877年随何如璋使日，在东京住了四五年，公余之暇，深入观察日本人的日常生活。他的《日本杂事诗》二卷，1879年由北京总理衙门刊行，流行极广。1880年他又开始编著《日本国志》，第一次为中国人提供了日本史的基本知识，这本书影响久远，半个世纪后王芸生编写《六十年来中国与日本》(1931年)，其中《古代中日关系之追溯》一章便完全取材于《日本国志》。

英国发动鸦片战争(1839年)在美国人裴瑞(Perry)侵犯日本(1853年)之前，因此中国人受西方"船坚炮利"之害比日本人早几年。林则徐在广州时全力搜集有关西方各国的资料，希望找到对付英国的方法。魏源便根据这些资料编成《海国图志》(1844年)，后来又一再增补，第三版的百卷本完成于1852年。在此书的《叙》中，他提出了两个著名的纲领，一是"以夷攻夷"，一是"师夷长技以制夷"。这大概也是林则徐的最早构想。《海国图志》初版在1850年代初便传到了日本，由于裴瑞的入侵，这本书引起了朝野的注意，其中有关美国的部分很快就有了日本版。可见德川末期日本积极向西方学习轮船、兵器和战阵等"长技"，最初仍是受了中国观念的影响。但是由于在现代转化的过程中，两国的反差越来越大，中国朝野士大夫最后不得不承认日本已找到了应付西方侵略的成功模式。"师法日本"的意识在他们的心中逐渐滋长，至甲午(1894年)战争以后则全面显露出来了。下面让我选三个例子来说明这一论点。

第一，全面以日为师的意识集中表现在戊戌(1898年)变法这件大事上面，由康有为正式呼唤了出来。在他之前，改革派士大夫在言论中表示这种想法的已随处可见。为了说服朝廷变法，康有为曾编写了《日本变政考》和《俄皇大彼得传》等书，进呈御览。他在奏文中一再要光绪"以俄国大彼得之心为心法，以日本明治之政为政法"。

他的重点自然是在后者，所以又说日本国“教俗略同，成效已彰”。中国变法“莫如取鉴于日本维新”。光绪完全为他所说服。1898年秋天伊藤博文访北京，光绪特予召见，在谈话中光绪不但对伊藤在明治维新中的贡献颂扬备至，而且郑重托他向亲王大臣等详说维新的进程和方法，并提出积极的建议。

第二，张之洞在《劝学篇》(1898)中说：“西学甚繁，凡西学不切要者，东人已删节而酌改之。”张氏以提倡“中学为体，西学为用”著称，但这句话明确显示：他心中的“西学”其实是经过日本人“删节而酌改”的“西学”。因此1906年在他主持下所颁布的新式学校章程，基本上是参照了日本所施行的欧洲体制。这里我还要特别指出一个非常重要的历史事实：在“五四”新文化运动以前，中国知识人所吸收的“西学”主要都是从日本转手得来的，无论是哲学、政治思想、文学或社会学、心理学等，都是如此。特别是戊戌政变以后，中国各派的异议分子和留学生大批地涌至东京，接触到在日本流行的种种西方思潮，包括无政府主义和社会主义在内；他们后来在中国的影响之大是难以估计的。这是近代中日文化交涉史上极重要的一章，但到今天为止，我们仅知其大概，深入的专题研究尚待展开。

第三，在企业经营和管理方面，日本也在中国发生了示范作用。最著名的例子是张謇(1853—1926)，在甲午战败后弃儒就贾，决心走工业救国的道路。他最初在南通和上海创办纱厂，经过种种艰苦而获得成功，后来又发展到其他行业，成为清末民初一位最有成就的大企业家，影响及于全国。但他对日本工业管理的方式十分佩服。他为职工建造宿舍，使他们对纱厂发生归属感，便采用了日本模式。1903年访日，他在日记中对日本的政治体制与工业经营方法称赞备至。

以上从政治、学术思想、企业三个主要领域各举一例，我想已足够说明：由于“借用”西方的成功，明治维新以后的日本已取得东亚文明的主导地位，这使过去以“天朝”自居的中国转而处于求教的位置。

总结地说，以明治维新为分水线，中日文化交涉史可以清楚地划为两个时期：在此之前，日本长期“借用”中国文化资源，建构了自己的独特文明。而中国则对日本缺乏深刻的认识，因为日本不在朝贡系统之内。明治以后情况恰好颠倒了。中国从“天朝”的幻觉中逐渐清醒了过来，开始看清日本文明在应付西方侵略的成功。但这时日本的文化“借用”精神却已从中国转向西方，不少政治和文化精英(elites)对于中国也不免滋生一种“后来居上”的优越感。在“富国强兵”的要求下，日本把西方现代武力扩张的精神也成功地“借用”了过来，中国则成为扩张的对象。中日之间因此在相当长的时期中无法展开正常的文化交流。中国在清末民初虽有参照日本模式进行现代转化的尝试，最后也完全落了空。

文化交流与汤因比所强调的文明对话互为表里，这正是文化交涉学的研究对象。文明对话并不等于少数代言人之间的对话，因为这样的代言人，严格地说，是不存在的；相反地，它是指文明与文明之间，通过种种渠道，进行双向沟通，其领域可以从贸易一直延伸到宗教。汤因比认为这是增进互相了解，消融冲突的最有效的方式。他是最早摆脱西方中心论者之一人，所以20世纪五六十年代在日本全力推动东西文明的对话。今天西方中心论已全面退潮，全球化(globalization)的大趋向建立在多元文明并存的基础之上，已取得世界的共识。文明对话也必须随着多元化，不再限于其他文明与西方之间。不同的非西方文明之间的对话同样是重要的。过去一个多世纪中，无论是日本还是中国，都把对话的重点放在西方，而中、日之间

的文明对话反而受到了冷淡。关西大学“东亚文化交涉学研究中心”恰好在这一关键时刻应运而起，填补了一片重要的学术空白。这即是孟子所谓“天降大任”，让我借此机会预祝它的成功。

2007年10月日本关西大学成立“东亚文化交涉学研究中心”，这是我在成立仪式大会上的讲词。

台湾人文研究之展望

今天我讲"台湾人文研究之展望",都是称心而谈,不加修饰,说的是平淡的实话。

从事中国人文研究的人心中大概都记着司马迁所说:"究天人之际,通古今之变,成一家之言。"这句话的中心观念是历史意识。每个人穷究古今的方法不同,唯一共通的是研究古代史更需要跟现代连结。"我们从何而来?"今日的处境现况,绝非昨天晚上才发生的,也不是五分钟前突然发生,背后都有很长的历史。以"人"的历史为中心,更推到"人"与"天"——即超越的精神世界——之间的关系。我们可以说:中国人文研究的传统,是以史学为基地,然后扩展到哲学和文学等领域。王阳明说"五经皆史",章学诚说"六经皆史"都表达了这一中心观念。

中国人的历史意识特别强,这是公认的。以人文研究来讲,中国人所谓"经史子集",最后都推论到史学。尤其是清朝,清朝人将经学视为历史来研究,民国初期的知名学者柳诒徵老先生曾说,清朝人是用历史的方法来研究经学,经学不只是微言大义 ,教我们做人、治国、平天下,而是从历史的观点来看经学,中国的人文传统跟历史的

延续性有很大的关联。希腊人则把史学看得很低，在柏拉图或亚里士多德思考系统中，史学家地位还不及哲学或诗学，西方史学严格说来，直到18世纪以后才有新的发展。即使在20世纪以后，中国已受到了西方学术和思想的很大影响，中国人文研究仍然保持了传统的特色，即史学在现代人文学术中还是占据了中心的地位，这里不可能细说，但这个中国特色是必须指出的。台湾作为中国文化的一个地区，也具有同一特色。

台湾在人文学科的优势之一：未经历暴力革命摧残

要谈台湾的文化传统与将来的人文研究发展，得追溯台湾的人文生态。台湾与香港（澳门可与香港合论）同样未经暴力革命摧残，是中国仅有的两个地区，所以现代化过程也比较顺利。

我在1950年1月1日进香港，师从钱穆先生，之后就一直关心香港。香港从50年代到今天，有很大变化，现代化相当成功，当然九七之后又是新局面。香港与台湾争取言论自由、学术自由的意识都很强大。

政治原因就是它现代化进步的关键。尽管当初英国殖民时，并不鼓励政治学，香港大学不办政治系，英国的自由主义、政治思想，从约翰·洛克（John Locke）、托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）到约翰·弥尔（John Stuart Mill），都是非常有名的思想家，但香港大学并不鼓励殖民地的青年去研究这些重要的民主、自由权利等观念，要求民主人权、自由是香港的中国人自己慢慢摸索、发展出来的。

但英国留给香港一个法治基础，这点很了不起，不像法国殖民地常是一塌糊涂。英国撤退后的殖民地，从亚洲到非洲，都以法治著称，这是大家看得到的。

香港1842年便割让给英国了，因此1911年辛亥革命没有波及这块地方，后来一波猛过一波的暴力革命也碰不到香港，因为没有经过暴力革命，才能保存极老的东西，大清律直到50年代都还有效。中国古乐、旧诗词、书画等在香港也维护了下来，没有中断。英国人尊重香港原来的风俗习惯，当西方事物进到香港，香港人也未全部接受，保留了旧有的自己，跟日本人很像。

日本是亚洲现代化最成功的地方，也正是由于它没有发生暴力革命。中国的马克思主义是由日本传入，而非直接由欧洲、俄国传入。日本有了马列主义后，并不照单全收，他们喊着要“脱亚入欧”，就是中国人所说的“全盘西化”，但他们仍然保存了自己的种种传统并能够自由选择，没有暴力革命，就能够如此，香港、台湾也是。

台湾在1895年割让给日本，这很不幸，就中国而言当然更是“国耻”，当时台湾居民也全力反抗过，但是历史上再坏的事情也埋藏着好事的种子，这便是所谓“意想不到的后果”。日本强占台湾本是一种霸道侵略，但却使台湾免于革命的摧毁。

中国的辛亥革命也罢、第二次革命也罢，甚至1925、1927年国民革命加上共产党的革命，台湾都避开了。没有流血革命，社会结构便没有受到直接的冲击。20年代中国革命的时候，喊着要打倒豪强地主，到处杀人，和王国维很熟识的叶德辉被扣上反动派的帽子，在湖南被活活打死，王国维也因此一刺激而自杀。相反地，台湾没有经过暴力革命，保留了慢慢转变的可能。

尽管有些转变非大家所愿，台湾作为殖民地，人民被当成次等公民，当然有屈辱感，但受日本统治的五十年期间也得到了一些好处，也是一种“意想不到的后果”。比如抗战之后，我们才明白日本人基础教育相当好。傅斯年接收台湾大学时，也研究了台湾大学的历史，他非常赞扬台湾大学讲座教授的制度，每位教授都有一间实验室，教

授整天都在学校;反观中国的大学教授只进来讲课,其余时间都在兼差。另一方面,中小学教育也在日治时代奠定了较健全的根底。

台湾的人文传统也一直存在,梁启超访台时,林献堂和许多台湾诗人来欢迎他,和他唱和极多。这里显示台湾保留中国古典诗文的传统,也就是人文传统的延续。史学传统在台湾也延续下去,如连雅堂先生所著《台湾通史》,就是从传统中国史学而来,中国史学大师章太炎也对连雅堂先生十分恭维。台湾的民间传统更是有其连续性,妈祖信仰就是其一。我们不能看轻这些延续,它让台湾有个底子,为中国人文研究在台湾提供了源头活水。这一源头活水正是由于台湾未经革命暴力才能流传下来。

台湾在人文学科的优势之二:1949年之后加入的中国流亡知识人

1949年后许多中国大陆一流学人流亡到台湾,对台湾更是重要,记得1952年胡适到台大演讲,恭维台大文学院人才济济,为以往大陆上文学院所少见。这正是因为当时许多第一流文、史、哲学人流亡到了台湾。以贵校政治大学而言,也是如此。如陈大齐先生,他是北京大学最早研究逻辑的学者;王云五先生也曾在政大培养出许多人才。

台湾民主化本身的主体性很重要,但有一种助缘无法忽略,便是《自由中国》这份刊物正式提出民主、自由、人权,影响甚大。杭廷顿(Samuel P.Huntington,1927—2008)认为南韩跟台湾的民主化主要受到基督教的影响。我不清楚南韩的历史,台湾当然也有基督教长老会,但正面提出民主跟政府直接对抗的是《自由中国》所集结的流亡知识人群体。这个群体对台湾民主化的贡献是很大的。

民主化结合了外省人与台湾人,这是普世价值,打破任何地区

性,甚至文化界线。中国虽然没有“人权”、“民主”这类名词,但是类似的意识则是有的。“自由”与“平等”因佛教关系,早已流行于中国,不过现在不能详说。

胡适之在美国任大使时,曾以“Historical Foundations for a Democratic China(民主中国的历史基础)”为题演讲,论及中国传统中也有一些观念和制度,可以有助于中国的民主化。胡适之在中文作品常严厉批评传统,那是为了打破有些中国人的自大狂;但他在美国的英文文章和演讲都强调中国文化的好处,所以看胡适之文章应该中、英文并看,才能真正全面地了解他的想法。由于中国文化中潜存着对于“民主”、“法治”、“自由”的向往,所以19世纪晚期儒家学者如王韬、郭嵩焘以至于康有为都对西方的政治、法律系统十分赞扬,比之于中国的“三代之治”。总之,《自由中国》一派人提倡的现代价值在1950年代为台湾的人文学术开拓了广阔的视野。

我首先提到《自由中国》的知识人群体,是因为这一群体对台湾后来的人文和政治生态发生过直接与间接的影响。台湾今天之有民主转型,追源溯始,不能不想到《自由中国》。但1949年以后,台湾的人文研究更因为流亡知识人的大批参加而改变了方向。在日治时代,无论是中国历史与文化的研究或西方的主流学术与思想,在台湾似乎都是缺席的,大概和日本的殖民地政策有关。1949年以来,由于大陆上过去第一流的文、史、哲学人大量涌入台湾,岛上的人文研究很快便进入了一个全新的阶段。最近五六十年来,一方面台湾在中国文化与历史研究的领域中作出了许多原创性的贡献,这是世界学术界所承认的;另一方面,西方人文社会学科在台湾不但已根深蒂固,而且也经过吸收融化,达到了中国本土化的阶段。这两方面的成就最初都显然是流亡学人从中国大陆上传布过来的。

让我略说几句关于20世纪上半叶人文学术研究在中国的发展

情况，因为这是1949年以后台湾在这一方面占绝对优势的历史背景。1895年台湾割让之后，中国历史与文化的研究忽然发生了一次大跃动。由于甲骨、金文、汉晋简牍、敦煌文书与新史料大量发现，中国历史从古代殷、周到中古汉、唐，都必须重新展开研究。当时全世界汉学家都热烈地参加了这一学术新潮，而中国学者则在这一方面取得了最突出的成就，如王国维便是早期的一个显例。接着"五四"新文化运动兴起"以科学方法整理国故"，构成中国人文研究的主流。从20年代到40年代，这一研究领域在中国异常活跃，出产了丰富的学术成果。今天大陆上出版的"国学大师"系列，都是在这二三十年中出现的人物。今天回顾起来，二三十年代中国人文研究可以说是居于领先世界的地位。当年胡适和陈垣曾讨论到如何将"汉学中心"从巴黎和日本京都搬到北平。这并不是无根据的狂妄、自大，试看20世纪下半叶的日本与西方汉学发展的情况，便立刻可以发现陈垣、胡适、陈寅恪、汤用彤、钱穆、冯友兰、顾颉刚、李济、董作宾……这些大师的著作在国际上发生了多大的影响。1949年以后，许多著名的国际汉学作品往往是建立在他们所奠定的基础之上。姑举一例，以概其余。荷兰的许理和（Eric Zürcher，1928—2008）在1959年出版了一部经典之作《佛教征服中国》（*The Buddhist Conquest of China*）写的是汉至南北朝的佛教史。许理和在序言中感谢两位远东的前辈，都是未见过面的，首先是中国的汤用彤，其次则是日本的冢本善隆。事实上，冢本的研究以北魏为主，汤用彤则完成了汉至南北朝的全部佛教史。所以汤用彤的整体结构对许理和更具参考价值。我们细细比读二书，便可知其详。日本汉学界对上述诸大师的研究，也一直在密切注视和跟踪中，稍稍熟悉20世纪中叶以降日本汉学的人大概都很清楚，不必详述了。所以在抗战前后几十年中，中国人文学术与思想一直处于上升期，"汉学中心"已在不知不觉中转移到中国

来了。

"五四"以后，中国学人学习和吸收西方人文社会学术也从"登堂"跃进到"入室"的地步。自从美国退还庚子赔款，用以派遣留学生，直接入美国大学之后，不少中国青年受到严格的专业训练，对于西方文、史、哲及社会科学都能深造自得。其中有些最杰出的且能著书立说，与西方学人并驱争先。所以"五四"以后"西学"的水平在中国一天高于一天，远非以前严复、梁启超、王国维时代所能梦见。

以上我讲的是20世纪上半叶中国人文社会科学突飞猛进的状态。这两大领域的业绩当时都无法传入日治下的台湾。弄清楚这一背景，我们才能把握到：中国人文研究的传统从大陆移植到台湾的重大意义。1949年是一道分水线：中国人文研究从这一年开始忽然在大陆上断裂了，一直要到三十年后才有人在废墟上试着重新出发。与大陆对照之下，台湾在1949年以前和中国人文研究主流是隔绝的，但此年以后，不但全面承担了这一主流，而且推陈出新，无论在"整理国故"或吸收西方文、史、哲与社会科学方面，都超过了1949年以前大陆的成绩。这里我又要提一提上述的《自由中国》知识人群体的影响。《自由中国》的象征精神领袖不是别人，恰好是胡适。他早在《新思潮的意义》(1919年)一文中，就提出"输入学理"和"整理国故"两大纲领，曾对1949年以前大陆的人文研究发生过指导作用。1949年以后他也把这两大纲领带进了台湾。《自由中国》的早期作者之中既有国故整理者，也有西学输入者，对于此后台湾人文社会科学的发展显然有刺激作用。

反观1949年以后的大陆，人文研究真是惨不忍睹。"整理国故"、"输入学理"既是胡适提倡的东西，当然都变成了"资产阶级的毒草"，非连根拔掉不可。1957年"百家争鸣"时期，许多国故学家和社会科学家都曾为过去几十年中国人文研究的传统辩护，希望能恢复

1949 年以前的学术思想自由，其中尤以雷海宗先生最坦率。雷先生早年在芝加哥大学研读西方古代史，造诣很深；回清华后则教秦汉史，也具创见。他指出马克思主义、列宁主义所根据的资料都是 19 世纪中叶陈旧的社会科学（如摩尔根[Lewis H. Morgan，1818—1881]《古代社会》[*Ancient Society*]），而苏联在社会科学方面十分落后，远不能与西方（英、美）相比。等到"鸣放"变成了"反右"，雷海宗便被打入十八层地狱，忧愤而终。"以科学方法整理国故"也立即遭到全面的唾弃。早在 1949 年 5 月陈垣便以国学大师的身份，写信给胡适，说他已改奉"辩证唯物论"和"历史唯物论"为"治学方法"。他更进一步指出：他以前和胡适共同运用的"科学的治学方法"是错误的。

这就等于正式宣告天下：乾嘉以至现代所发展出来的文史研究方法——所谓"考证学"——必须让位给马列了。1957 年向达指责马列主义"史学"只开"五朵花"（按：即历史分期问题、资本主义萌芽问题、农民战争问题、封建土地所有制问题和汉民族形成问题），其实便是抗议马列教条将中国史学束缚得太紧了。

史学的"五朵花"和文学创作的"五把刀子"（胡风语）在性质上完全一样，扼杀了中国文、史、哲学领域的生机。所以从 1949 年到 1978 年这三十年间，中国的人文世界简直是一片荒凉。以我较熟悉的史学而言，"五朵花"指导下大量编辑和撰写的书籍与论文，只有完成当时政治任务的功用，在史学知识方面毫无价值可言。这和俄国史学名家古纳维奇（Aaron I. Gurevich）所描述的苏联史学界的情况几乎完全一样：斯大林时代所编著的史学作品今天都早已扔到废纸筒中去了。但台湾的史学界在同一时期则出版了许多有价值的文、史、哲著作。陈垣虽说自己已改宗马列，在五六十年代却一直托澳门的友人为他购寄台湾、香港的史学新作与学术专刊。80 年代以后，大陆

学人出国访问的，首先便是要寻找台湾的出版物。最有趣的例子是周一良，他是魏晋南北朝史名家，但长期被迫研究日本的近代史，并无显著成绩可言。80年代后他到了美国，第一件事便是托人购买严耕望先生的两大部秦汉与魏晋南北朝的地方行政史，这是他后来在自传中所作的回忆，自然是可信的。

最近三十年来，大陆的人文社会科学已与国际接轨，中国文、史、哲的论著也大量产生。但前面三十年的断层毕竟影响太大。台湾则恰恰从1949年起接上了人文研究的传统，一直延续和发展到今天，其根基是相当巩固的。相比之下，大陆上人文学术常常流于通俗化而发生种种"热"。这便是基础不牢的表现。人文社会科学界又往往出现"抄袭"事件，更足以令人担忧。所以台湾人文研究的优势是一个无可否认的事实。不用说，我们也期待台湾人文社会科学界今后能承担起更大的责任。

但是我并不是对台湾一味地盲目乐观，而看不见它的限制。下面让我对台湾人文研究的未来表达两个期待。

台湾人文研究的未来之一：学习与科学沟通

台湾由于受到世界一般观念的影响，很久以来便有重科技而轻人文的明显倾向。一般来说，自然科学已成为基本模式，人文研究必须跟随自然科学，亦步亦趋。

我听人说目前台湾学界在评估人文研究方面似乎也采用自然科学为基本模式，"中央研究院"也是如此。譬如自然科学领域，以用外文发表文章于国际学报为最高成绩。这当然有一定的合理性。但人文研究，特别是关于中国文、史、哲学研究，是否也必须追随此模式，则大可商榷了。

例如研究中国文学也得用英文发表在西方公认的杂志上，就太过头了。不可否认，西方的汉学家用英文、德文、法文发表了不少第一流的论著，但是中国学人的中文研究也有不少是第一流的。人文与自然科学应当各得其所，大家都不应该受委屈。台湾应当努力克服科技当令，视人文为无足轻重的心态。这一心态虽不易改，但却不能不改。西方固然也有此趋向，但人文学术的地位仍然崇高，不像台湾这样悬殊。

1959年英国科学家兼作家史诺(C. P. Snow，1905—1980)发表了"两种文化与科学革命"象征着科学已占上风。依他所言，英国以往管理国家、学术与文化政策者，均为人文科学出身，不懂科学就做决策。此论一出引发很大的争端，最后变成轰动一时的大辩论。2000年英国最著名的文化记者华特生(Peter Watson)写了一部《现代心灵：二十世纪知识思想史》(*The Modern Mind：An Intellectual History of the 20th Century*)，时间横跨1900年至2000年，从科学到人文研究都包括在内。在这部大书中他叙述了20世纪科学渐渐取代人文而建立了霸权的经过，其中特别分析了"两种文化"的争论。但他同时也指出：人文在西方仍然有其尊严，并未被科学所吞没，否则何能与科学并称"两种文化"？华特生在全书之末展望前景，还是寄望于"新人文"(New Humanities)的出现，即人文与自然最后融合为一。

记得80年代在《中国时报》的故董事长余纪忠先生邀请下，我与吴大猷先生有过一场自然与人文科学的座谈，由余董事长亲自主持，当时我们也就是谈这"两个文化"的问题，我们都承认科学当令是明显现象，也是现实所迫的，但人文与社会科学还是有应尽的责任，其功能绝不在科学之下，二者互相支援，我们才能有一个合理的社会。

过去，人文与科学在一部分中国知识人的心中似乎是互相排斥

的，在台湾恐怕也有相似的情况。我希望这一误解可以早日消除，我们必须认清人文与科学其实各有领域而又互相补充，所以彼此沟通是当务之急。西方第一流科学家自爱因斯坦以下无不对人文修养保持一种真诚的敬意。我想有识度的中国科学家也是一样，另一方面，人文学者也应尽量学习着去吸收科学成果，只有如此，人文研究才能更充实，并且与时俱进。

台湾未来人文研究之二：找自己的文化传统，不随西学起舞

王国维有两句诗："人生过后唯存悔，知识增时转益疑。"我们可以用来代表他对求知的基本态度。扼要地说，这便是一种开放的态度。一个人的知识不断去增加，因此必须随时修正自己前面所得到的论断。梁启超也宣称，他在知识上不惜以今日之我来批评昨日之我。他不赞成他的老师康有为的"太有成见"，三十岁以后便死守早年的学说，一字不肯改变。这一开放的心态，早在宋、明时期便已发展得很普遍了。明末顾宪成论朱熹和陆象山的不同，提出朱常常觉得自己在认知上可能有错误，陆象山则常常自以为是，不承认有任何错误的可能，顾氏分别称之为"有我"与"无我"。即是说，朱熹已摆脱了孔子所反对的"我执"，而象山则未免尚有"我执"。我觉得中国传统学者这种开放态度和西方哲人大致是相通的。姑举卡尔·波柏(Karl Popper，1902—1944)为例，他强调知识并无止境，我们永远不断在尝试与错误之中向前摸索。如果理论与经验不合，我们只能尊重客观经验，修改或放弃错误的理论。能够证明为错误的才是知识的对象。他以"证误"(falsification)原则取代逻辑实证论者的"证实"(verification)原则，道理便在这里。因此波柏将科学与宗教及形而上学严格地区别开来，后二者追求的是永恒不变的"真理"，也没有任

何“经验”可以修正宗教的信仰或形而上的论断(也就是不可能“证误”的)。波柏所说的知识虽以自然科学为主,但也包括社会科学和史学。我们所谈的人文研究,既是“研究”,当然也和“科学知识”同一性质,最多不过精确的程度不同而已。

我在上面特别讲了求知态度的问题。为什么呢?因为我想对人文研究的未来提出一点个人的意见。大概自20世纪初年开始,中国便有不少为西方理论所折服的知识人,所以《国粹学报》(1905至1911年)已讽刺“尊西人若帝天,视西籍如神圣”的风气。大概因为震于达尔文进化论的缘故,清末知识人对于19世纪西方的社会进化说——如孔德(Auguste Comte,1798—1857)和斯宾塞(Herbert Spencer,1820—1903)——都几乎抱着一种盲目信仰的态度。他们认为西方社会学家已发现人群进化的普遍规律,中国历史进展的阶段也逃不出这一普遍规律的笼罩。崇拜西方理论的心理早始于清代末叶,这是最明白的证据。但是这一心理在“五四”以后愈来愈深化。马克思、恩格斯、列宁、斯大林的历史阶段论竟能在中国称霸数十年,至今仍无人敢公开挑战,除了政治原因之外,也不能不归咎于这一心理根源。台湾人文学界对西方社会科学、哲学、文学、历史种种新理论也往往趋之若鹜。大概于1970年代起,台湾人文研究方面的青年学人已明显地表现出这一倾向。我记得70年代末严耕望先生到耶鲁访问半年,他曾一再和我谈到西方理论为什么会被新一代的中国治史者奉为金科玉律。可见他深为当时的学弊所困惑,中国文、史、哲研究之所以迟至今日尚未能自成格局,恐怕和崇拜西方理论有关。在有意无意之间我们已把西方文化看作标准的范式,凡是西方见长而中国相形见绌的部分,我们都说这是因为中国“落后”的缘故。例如中国没有西方式的“资本主义”,也没有西方式的“科学”,一般的看

法认定这是西方跑在前面，我们尚未追上。这种说法首先假定历史进程具有普遍性，中国和西方都依照同一模式和阶段前进。我们似乎没有考虑到：也许中国与西方各自走了一条独特的道路，根本谈不上谁“先进”谁“落后”的问题。

事实上，无论是斯宾塞或马克思都是根据西方的历史经验来建立他们的社会演进的理论的；他们并没有说此理论可以普遍应用于一切文化与社会。马克思甚至坚决否定他对西欧历史的理论观察可以用之于俄国。今天的情况当然已完全变了，无论是史学家或社会科学家似乎再也不说我们已发现了人群演化的普遍的规律，“放之四海而皆准，行之百世而不惑”。与此同时，西方人文社会学者现在也十分自觉地要跳出“西方中心论”的陷阱，不再将西方历史进展的模式强加于非西方社会、文化之上。这是一个新的起点，我们可以直接面对中国资料所透显的历史内部脉络，去试着重建中国文化的独特形态及其成长历程，而不必把中国史研究勉强纳入西方任何整齐的公式之中。必须声明，我并不是反对“理论”，更不是强调中国历史和文化的特殊性，认为它完全不能接受西方理论与方法的处理。相反地，我很尊重西方第一流学人关于人文、社会、历史现象所提出的许多启发性的假说（即理论），也欣赏他们常常发展出新方法、新观点，足以开拓人文研究的视野。我仅仅坚持一点，一切已普通流行的理论或假说，都是建立在特定的经验事实上面，因此其有效性终究是有限度的，不能视为“天经地义”，而且再高明的理论，只要与经验事实相违背，便不能不作修正。

展望台湾的未来，中国文、史、哲的研究应该是新一代中国学人的重点。中国人研究自己的文化和历史总是占有一定的优势。如果我们不再为西方既有的理论所震慑，又能抛弃以西方文化为普遍模

式的偏见，我相信不出二三十年台湾便有可能成为中国人文研究的中心之一。研究中国文、史、哲的人不会太多，也不需太多。关键在于培养高质量的少数人才，富于独立的判断力，不致因西方风吹草动便跟着脚步虚浮起来，那么一个坚实的人文研究的传统便会慢慢形成了。

2008年10月25日余英时记

附记：这是我2008年6月28日在"国立"政治大学的一次谈话。题目是政大方面建议的。我当时没有时间先写出讲稿，只好即席发言，因此讲词不免松懈，这次读到整理出来的记录之后，我做了大幅度的修改和重写，思想脉络仍旧，但表达和实例方面变动较多。

新春谈心

《文汇报·笔会》倡议在新春伊始之际，对中国传统价值作一次回顾和展望；这是一个十分有意义的构想。为了响应这一构想，我决定择谈“心”为题。我为什么要谈“心”呢？这是因为在中国的思想传统中，“心”始终被看作一切精神价值的源头，从先秦到晚清都是如此。孟子有一句话最能传达这个意思，他说“仁义礼智根于心”。他的著名的“四端”说——“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”便是对于这一命题的有力论证，在后世发生了重大的影响。价值源于“心”从此成为一种普遍的预设：因此音乐家认为哀乐不在“声”而在“心”，画家强调“中得心源”，诗人也说“怜渠直道当时语，不著心源傍古人”，一切艺术上的价值创造无不归之于“心”。这可以说是中国文化系统中一项最显著的特色，今天好谈中西文化异同的人，绝不能轻易放过。

西方的精神价值托源于“神”或“上帝”，自古典时代即已如此，中古更甚，一直到今天依然流风未泯。所以在西方思想史上，“神学”在近代科学兴起之前始终占据着中心的位置。“神学”这个名词，早在柏拉图、亚里士多德的著作中便已出现，到基督教兴起之后，它则取得了至尊无上的身份，连“哲学”也只是它的“婢女”。希腊的“神话”

也十足表示人所创造的价值离不开“神”。无论是文学、艺术或科学都由九位女神（即 Muses）主司其事；这显然是“神源”说，和中国的“心源”说适成有趣的对照。

由此反观中国传统的文化系统，我们可以大胆地说，在其中占据着中心地位的是“心学”而不是“神学”，甚至“神话”在古代中国也比较不发达，至少远不能和古希腊相比。但这里所谓“心学”是最广义的用法，不是宋、明以来的所谓“陆王心学”。事实上，“程朱理学”也同样以“心”为“功夫”的焦距所在。朱熹说：“理得于天而具于心。”但无论是“涵养须用敬”或“致知在格物”都是在“心体”上用功夫，唯有如此才能达到“明理”和实践“理”的境界。这样看来“程朱理学”不过是中国“心学”的另一形态的表现罢了。

从思想史观察，“心学”的正式建立发生在战国时代。孔子在《论语》中称赞颜回“其心三月不违仁”，这已是价值源于“心”的明白表示。但《论语》中“心”字甚少，儒家“心学”系统的建立者是孟子而非孔子，孟子曾引孔子的话：“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡（向）。”然后加上自己的按语说：“惟心之谓与？”但此语不见于《论语》，当是流传下来的一句语录，原意是不是讲“心”，很难确定，不过由于孟子借它来建立儒家的“心学”，后世儒家大致都把这几句话当作孔子关于“心”的活动的一种描述。

但战国时代建立“心学”的并不限于儒家，其他学派也同样在努力建构“心学”。与孟子同时代的庄子说：“唯道集虚。虚者，心斋也。”（《人间世》）这是一个很有力的论点，《韩非子》《扬权》篇“虚心以为道舍”的话便明显地受到它的影响。此外还有齐国稷下不同学派的人也发展了不少大同小异的构想，保存在《管子》一书中，限于篇幅，这里便不多引了。

我们读了先秦各家的对于“心”的种种构想，不能不得出一个结

论，原来他们是从古代“巫”的文化背景中奋斗出来的。“巫”是天、神或上帝与人之间的媒介，他们自称有特殊的精神能力和训练，可以与天上的神灵沟通，并且有法力使天神下降，附在他们身上，指示人间一切吉凶祸福的变化。“巫”为了迎神，必须先把自己的身体洗濯干净，衣着也必须鲜丽，这样才能使“神”有一个暂时停留的地方。《楚辞·云中君》：“浴兰汤兮沐芳，华采衣兮若英，灵连蜷兮既留”，便是描写降神附体的一幕。战国各派思想家已不相信“巫”有此神通，更不肯承认“巫”有独霸天人或神人之间沟通的权威。他们因此展开了一场对“巫”的尖锐交锋。《庄子·应帝王》中关于壶子（列子的老师）与神巫季咸之间斗法，便是以寓言方式透露出当时新旧思潮的激荡。这是中国古代思想史上一场推陈出新的革命，其结果则是各学派的兴起，各家立说虽各不同，但所建立的“心学”却有两点共同之处：第一是将作为精神实体的“道”代替了“巫”所信奉的人格“神”；第二是用“心”代替了“巫”的功能，成为“天”、“人”之间沟通的枢纽。明乎此，我们才能懂庄子“心斋”的涵义：“心”是“道”的集聚之地，所以必须打扫得一尘不染，正如“巫”迎“神”先要沐浴更衣一样，否则“道”便留不住了。《庄子·知北游》所说“汝齐戒，疏沦而心”，同指此而言。《管子·内业》的“精舍”和韩非的“道舍”也强调“心”为“道”居留之地。儒家也大致接受了这一观点，所以汉代经师修道讲学之地称之为“精舍”。

由此可见，战国“心学”是在长期与“巫”文化奋斗下成立的，它一方面摧破了“巫”的原始“神学”，但另一方面则通过理性将其中最有号召力的两点加以改造，将初民宗教提升至哲学的高度。“巫”的人格“神”代表了中国早期宗教中一种超越而外在的力量，战国各派思想家则把它转化为“道”而收入人“心”之内。“道”与人格“神”截然有异，但其为超越则同。“道”是一种超越的力量，所以能成为精神价值

的源头，但常留在“心”之内，所以孟子说“仁义礼智根于心”。这是价值源于“心”说的终极根源。

作为“道舍”的“心”自然是“道心”而不是普通的“人心”。《荀子·解蔽篇》说：“虚一而静，谓之大清明。”这便是他理想中的“道心”。（同篇引《道经》已有“道心”、“人心”的分别。）“道心”是不能不随时加以净化的，否则就留不住“道”了；先秦文本中“存心”、“尽心”、“养心”、“正心”、“洗心”等等说法都是针对“道心”而发的。秦、汉以下从儒、道、释三教到民间宗教、小说、戏剧无不强调为人必须修“心”。在王阳明时代，“良心”一词已普通流行，成为“道心”的通俗版，“尔欺心”因此是一句骂人的重话。两千多年来，中国在政治上虽乱多治少，社会还能勉强维持着起码的稳定，“道心”或“良知”至少是发挥了一定的作用的。但19世纪末以来，中国知识人似乎已抛弃了“道心”，以致不能“虚一而静”，更未曾有过“清明”的时候；最近几十年来，连“良心”两个字在民间好像也不大流行了。我们似乎只看到“人心”为权与钱而争斗，显得十分活跃。如果我们今天还想重新认识传统价值的真义，恐怕首先必须遵照着荀子的指示，作一点“治气养心”的功夫，只有在“道心”或“良心”复活之后，我们才能进一步谈价值重建的问题。

2004年2月2日

《中国文化史通释》后记

本书集结了十二篇论文，定名为“中国文化史通释”。首先让我解释书名的涵义，这可以分两层来说：第一，这十二篇论文全是关于中国文化史的探讨和论断，而且每一篇都集中在一个特殊的面相上面。如目录所示，思想、政治、商业、宗教、民间文化、文学、医学、科学、艺术、科举、侠等尽在其中，虽然遗漏尚多，但所涉及的范围已相当广阔了。所以用“中国文化史”为书名的主要部分应该说是名副其实的。第二，为什么加上“通释”两个字呢？这是因为每一篇论文都是从宏观角度对中国文化史的某一特殊面相，提出一种长程的贯通解释。所谓“长程”，长者或超过两千年，短者也跨越四五个世纪。只有如此，我们才能同时看到中国文化的常中之变和变中之常。

但文化虽有种种面相，它本身毕竟是一整体，诸面相之间必然是密切相关的。因此，本书十二篇论文之间互相关涉的地方很多，并不是彼此孤立绝缘的。这是“通释”的另一命意之所在，即除了历史时间上的“贯通”之外，还有文化空间上的“旁通”。

但本书各篇并非出于一种自觉的整体设计，何以集结在一起竟能互相关涉，略有庄子所谓“道通为一”的意味？要解答这一疑问，我必须稍稍交代一下本书的缘起。第一，除了第四篇（《中国宗教的入

世转向》)、第五篇(《明清小说与民间文化》)和第十一篇(《侠与中国文化》)之外,其余九篇论文都是最近五六年撰写的,即在2004年《朱熹的历史世界》和《宋明理学与政治文化》两部专题研究完成以后。对于中国文化史各部门的发展,几十年来我的见解一直在变动之中。这并不是因为我没有定见,而是因为史学是经验性的学问,我不能不随着新事实和新证据的出现而不断地修改旧说,无论是关于"大判断"或"小结果"。但2004年以来,我计划中的新专题研究,由于受到其他事情的干扰,一直停留在广泛阅读的阶段,尚未取得确定的新成绩,因此我对于中国文化史的认识也没有重大的改变。这九篇论文既成于同一时期(2004—2009),各篇之间不期而然便发生了互相呼应或殊途同归的情况。

其次,2004年以来,我应邀参加了多次国际学术研讨会,往往被指定作主题演讲,本书第一、第二、第三及第十二篇都是在这种情形下写成的。我本来是尽量避免参加会议的人,但此时邀请者多为相知已久的友生,而会议主题又往往在我熟习的范围之内,使人找不到辞谢的理由。这些会议为我提供了理想的场合,使我可以将以往各种专题研究,化繁为简,用概括的方式呈现出来。其结果则是每一篇讲词都为中国文化史的一个特殊面相描绘了一个大轮廓,至于我的描绘究竟有无可取之处,那当然是另一问题。

最后,本书论科学、艺术、中日文化交涉史诸篇虽在我的专业之外,但我的重点则仍在如何彰显中国文化史的一般特色。科学和艺术究竟以何种特殊形态出现在中国文化系统之中?中国文化和日本文化之间存在着怎样的关系?这些重要问题也是一部中国文化史中所不能避而不谈的。我因为受命为友人的专著写序和主题讲演的缘故而闯入这些比较陌生的领域,竟在无意之间使本书内涵更趋完备。

由于以上三层原因,本书各篇之间隐然若有一种内在的联系便

不足诧异了。

我曾说过，我是带着寻找文化特色的问题进入中国史研究的领域的。（见北京三联书店刊行的《余英时作品系列·总序》）本书所收诸篇也依然如此。但是为了避免可能的误解，我必须郑重声明：我虽断定中国文化自成一独特系统，但并不认为它是不可改变或不受外来文化影响的。我强调中国文化的特色更不等于否认普世价值的存在。相反的，我深信世界一切文化都是大同小异的，不过小异的部分不能轻易放过，因为它正是每一文化展现其特色的所在。一切文化是大同的，这是普世价值的终极根据；每一文化都有小异，因此文化多元是必然的归趋。这两个极端重要的事实是我们今天所必须面对的，世界是走向和平还是走向冲突，恐怕在很大的程度上将取决于人们在普世价值与多元文化之间作出怎样的安排与调适。

本书从无到有的原动力是董桥和林道群两位老朋友。在他们合力敦促之下，我才开始构思怎样编选一部论集以答雅意；结果便产生了这部《中国文化史通释》。我必须向他们两位致最诚挚的谢意。

慨然接受了我的恳求，董桥兄的序文和金耀基兄的题签不但使本书熠然生辉，而且让我深切感受到数十年友情的温暖。

2009 年 12 月 22 日　余英时记

天人之际

——中国古代思想的起源试探

一、引论

“天人合一”的观念，是中国宗教、哲学思维的一个独有的特色，这是现代学人的一个共识。作为一项哲学分析的范畴，天、人两极对举也早在先秦诸子思想中取得了中心的位置。所以《庄子》中经常提及天、人之间的微妙界线究竟应如何划分的问题，譬如《大宗师》开头便说：“知天之所为，知人之所为者，至矣。”庄子对天的强调曾招致荀子的批判，他认为“庄子蔽于天而不知人”(《荀子·解蔽》)。然而荀子自己也坚持，我们对于世界的确切认识必始于划清天、人二领域之间的界线，即《天论》所谓“明于天人之分”。

至迟在西元前2世纪，作为一种基本思维方式，天、人相对之分析范畴已在中国思想史牢牢地建立起来了。这是因为阴阳家宇宙论在汉代发生了无远弗届的影响，董仲舒在这一方面的贡献尤大。因此自汉以来两千年间，各派思想家和学者往往悬“天人合一”的理想为毕生追求的最终目标，司马迁(前145—前90?)便清楚地告诉读者，他一生献身于《史记》的撰写，其旨趣首先即在“究天人之际”(《史

记·太史公自序》)。如此一来,司马迁竟为后世学者树立了一个群相师法的楷模。《旧唐书》赞美刘知几(661—721)和其他史官"学际天人"绝非出于偶然,而无疑是刻意援引《史记》的典故(《旧唐书》卷102本传)。18世纪的章学诚(1738—1801)是中国史学传统中最富于哲学头脑的人,他坚持著史必以孔子《春秋》为范例,其主旨是为了"纲纪天人,推明大道"(《文史通义·答客问上》)。

作为一项思考范畴,"天人合一"这一观念展现出惊人的经久韧力,一直到今天都在中国人心中萦回不去。事实上,20世纪末年,这一引人入胜的课题还在中国思想界引发了一场激烈论争。这场论争起于史学大师钱穆(1895—1990)先生的一篇最后遗稿。1989年9月,钱先生忽然发生了生平最后一次"彻悟",他终于认定:"天人合一"观"是整个中国传统文化思想之归宿处"。他对此一"彻悟"非常兴奋,终于在1990年端午前三天完成了一篇口述短文,题为"中国文化对人类未来可有的贡献",离他的逝世(8月30日)只有三个月。这篇短文可以说是他的"晚年定论",同年9月26日初刊于台北《联合报·副刊》上。但是出人意外地,1991年北京《中国文化》第四期转载此文之后,竟引起中国学者正反两面的热烈回响;这场论辩先后在《中国文化》及其他刊物上持续了三四年。为了探讨这古典命题的确切意涵,学者们提出了许多疑问:例如中文的"天"究竟意指自然,还是统摄了自然的神?在什么意义与程度上,我们有充分的保证,可以主张天、人构成了"合一"的整体?在什么方式上,这个古典命题和现代生活具有关联?相对于盛行的西方文明"征服自然"意向,"天人合一"是否能理解为"自然与人之谐和"?果若如此,现代的科学与技术又当如何为中国文化所运用呢?还有,如果以宗教、形上或伦理的意义来诠释"天",那我们能从这个古老命题中得出怎样的关于中国精神文化的现代甚至后现代意涵呢?论辩中的种种细节与本文的主旨

无关，不须深论。我在这里略略提到它们，不过是为了说明“天人合一”绝不是一个早已僵化了的观念，只剩下一点历史的兴趣而已。相反地，“天人合一”作为一项思考范畴，在今天依然是中国人心灵结构中一个核心要素。它也许正是一把钥匙，可以开启中国精神世界的众多门户之一。

关于“天人合一”观念在古代的起源和演变，后面将在专节作较详细的研究，暂不涉及。这里我要特别说明的是：我从这个著名命题下笔，主要是因我希望能借此开展我对中国古代特有的超越(transcendence)形态的讨论。根据我的判断，天、人二字经常分别意指超越领域和现实领域，如果借用柏拉图思想或佛教的概念，那便是“彼世”(the other world)和“此世”(this world)，这在把天、人二者作为两极对举的哲学、宗教文本中表现得尤其清楚。前文引用的一些早期例子已可明白看出这个情况。此后自11世纪以降，我们则常常遇到“天理”、“人欲”二领域的区别，这是理学系统中一个最主要的分野。西方现在称之为“新儒学”(Neo-Confucianism)。

必须进一步注意的是，互相对照两个世界——超越世界与现实世界——在中国哲学论述中有时也以其他的语言化装出现，而不必实际使用“天”、“人”的字样。但是如果作深一层的检视，我们便会发现，这些不同的说法最后仍然可以归系于天人两极的基本范畴。下面让我举一个具体例子来澄清我的论点。在3、4世纪的玄学运动中，曾有一波围绕“自然”与“名教”的长期论辩。在玄学语汇中，“自然”意指宇宙的原来状态——当时玄学家把它想象成一种和谐的秩序，在此秩序中，万物自发无所拘窒，永远是自生自化。与此相对，“名教”意指主要由“名”所塑造成的人类情境。史学家袁宏(324—376)说得很清楚：“古之圣人……作为名教，平章天下。”(《后汉纪》卷23“灵帝建宁二年”条)但是圣人既未曾也无法把一套武断、人为的秩

序强加于人间世界之上，相反地，他们所创建的“名教”其实是紧密地仿效宇宙秩序中之“自然”而来。《易经》有言：“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之。”（《周易·系辞上》）魏晋玄学家正以此作为核心观念来发展他们关于“自然”、“名教”关系的精微论点。许多玄学思想家严厉质疑当时“名教“的正当性，只是因为他们相信“名教”在他们那个时代已然腐化和堕落为原初“自然”的反面。一言以蔽之，人间秩序（名教）必须时时刻刻都师法宇宙秩序（自然）。但是这里我要提醒读者注意，郭象（卒于312年）注《庄子·齐物论》中“天籁”一词，畅发“自然”之义，强调“自然”即是“天然”，也可看作“天道”。另一方面，上引袁宏之说，圣人“作为名教，平章天下”，而且他又进一步说，“夫君臣父子，名教之本”（《后汉纪》卷26“献帝初平二年”条），则“名教”明明被理解为人的“制作”，也便是所谓“人道”。这样说来，玄学中环绕着“自然”和“名教”的争论其实仍是在“天”和“人”的指涉间架（frame of reference）之下进行的。这正是何晏（卒于249年）为什么称赞王弼（226—249）这位创获超卓的思想家，要特别说：“若斯人者，可与言天人之际乎！”（《三国志·魏书》卷28《钟会传》裴注引何邵《王弼传》）何晏所谓“天人之际”当然包括了“自然”与“名教”之际。事实上，魏晋时期“清谈”的重心在二者之“将毋同”，所以玄学家可以说是通过当时流行的“自然”与“名教”的独特语言来表达“天人合一”的普遍概念。这一点，在当时“清谈”文本中是随处可以取证的。[1]

不过，在转向中国古代“超越”（transcendence）形态的问题前，我们尚须稍微谈一下“绝地天通”的神话。这个神话从表面上看似乎意味着在极早时期，曾出现过一个和“天人合一”概念截然相反的观点。“绝地天通”的故事如下：

> 古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智

能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服……民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。

及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。

（《国语·楚语下》）

这个神话最早见于《尚书·吕刑》，其文甚简，但曰："乃命重、黎绝地天通，罔有降格。"曾运乾（1884—1945）解释"格"字则云："格，格人，能知鬼神情状者；降格，言天降格人也。"[2]依此说，可知"格人"即巫，乃天人之间的媒介。"罔有降格"是说"天"或"帝"不让这种媒介到人间来。这当然是为了贯彻"绝地天通"的新决定。根据这两个文本，我们仅能推断，这个神话或许反映了中国远古时代一次重要宗教发展的残余记忆，但无从判断其时代，也无法想象其发展的本来面目。现代诠释者一般视此神话为萨满文化（shamanism）大盛于古代中国的证据。如果"萨满"一词可以用最宽泛的意义来理解，即视之为人神之间的媒介，而不涉及萨满是否必起源于一地（如西伯利亚），然后传播到世界各地的问题，则我能接受把中文的"巫""、"觋"视同为萨满（英文我用 wu-shaman）。我倾向于相信，类似"巫"或"萨满"的信仰可以独立地发生在任何初民社会。不过，在我个人的解读中，这个神话的历史意义主要不在对萨满文化盛行古代中国的描绘，而在于对萨满文化的政治操纵。神话清楚指出，当圣王颛顼借切断天、

地交通以终止"民神杂糅"的局面后，一般庶民（原文中的"民"）不再被允许和天直接交通，与天交通自此成为君王的专属特权。君王本人或其指派的高阶祭司透过掌控种种的巫术技巧，独占了与上帝及其他神祇的交通。我们应可合理推测，巫术技巧中包括了人所熟知的占卜。因此，如果"绝地天通"神话的背后确有历史事件的影子，故事细节所暗示的核心事实大概推测如下：在历史的某一时点，当普世之王（universal king）（亦即后世所称之"天子"）首度登上历史舞台，他需要上帝或天对他的绝对权威予以合法化。作为最早普世之王中的一位，颛顼借着剥夺普通巫师和上帝、其他神祇交通的传统机能，重组了原始的巫教。颛顼随后转以他所信任的巫师（神话中"司天"的"重"）掌理与天相关的事宜，借此建立他自己与天神直接交通的管道。

上述神话中所蕴含的地上的普世之王与上帝、其他神祇间的关系，已大致由商代甲骨文获得证实。商王的确在占卜仪式中活跃非常。在商代甲骨文所包含的五个时期中（前1200—前1041），商王均扮演占卜者，而到了第五期，商王更是资料中唯一的占卜者与预言者。[3]我们当可合理推测，商王如果不是"可借其超卓能力与超人力量交通以行使统治的神权君主"[4]，便是"群巫之长"[5]。然而在此二者间，我认为，"神权君主"一说比"群巫之长"更确切，因为"绝地天通"神话的重心毫无可疑地是放在政治秩序，而非宗教秩序上面。就此意义而言，我们在"绝地天通"神话中，已可清楚看到稍后所谓"天命"观念之滥觞。

在现代学者的主流意见中，"天命"观念起源于西周。依此现代理论，"天命"概念是由周王朝诸创建者（尤其是周公）所首创，他们灭商并取而代之都是奉"天"之"命"而为之。[6]不过，就我看来，以"天之所令"（Heaven's Command）或"天所授命"（Mandate of Heaven）的

意义而论，"天命"观念的起源仍有讨论的余地。我可以接受"天命"作为一个概念正式出现在周初之说，但如果考虑到"绝地天通"神话自原史时代以来一直盛行以及商代统治的神权性质，一个与"天命"相类似的观念当早在周兴起前便已为普世之王所运用。事实上，我们有充分的理由相信，商王一定也是借类似模式，以"帝"(如果不是"天")的命令来建立他在人世的至高权威。在周代早期文献中，我们经常会发现天、帝二字的相互通用，这正意味着商、周间宗教之延续。[7] 再者，根据《春秋公羊传》，祭天乃天子专属之特权。在所有的人之中，包含贵族与封建诸侯，只有天子有资格和四方群神"无所不通"(《左传·僖公三十一年》)。很明显地，这正是前文所说"绝地天通"神话的遥远回响，同时也进一步为"绝地天通"神话源起和普世王权出现间的可能关系提供了支持。

现在，让我尝试论证"绝地天通"神话与本文开头所论"天人合一"作为一个哲学命题间的关联。自表面看来，两者的抵触显而易见："天人合一"命题成立的前提是，世上的所有个人原则上均能和天(或宇宙)交通，但"绝地天通"神话所呈现的图景，则是除普世人王外，世间无人有权与天之神圣力量交通。不仅如此，在"绝地天通"的神话中，天地之间的沟通非靠种种巫术技巧不可。因此或者普世人王亲自以"群巫之长"的身份承担起与"帝"或"天"沟通的任务，不然他必须指派巫师以助他为之。但轴心突破以后，先秦诸子将"天人合一"转化成一个哲学命题，情况便完全不同了。轴心突破后的思想家如孔子、孟子、庄子等，讨论个人如何取得与"天"和合为一时，他们完全不提巫师的媒介作用；相反地，他们都强调依自不依他，即通过高度的精神修养，把自己的"心"净化至一尘不染，然后便能与"天"相通，不用说，"绝地天通"之"天"和作为哲学命题的"天人合一"之"天"，虽同用一字，涵义大不相同。下文将作进一步的澄清。不过就

结构而言,如果我们把前后两个"天"字都当作超越于人世之上的另一世界,那么,"绝地天通"神话和"天人合一"的哲学命题至少在字面上是互不相容的。

不过,一旦穿透"绝地天通"神话的表层,我们不难看到,这个神话依然以其独特的方式隐蔽地传达出关于"天人合一"的讯息。这个特异处也许可以如此理解:作为普世之王的颛顼结束了"民神杂糅……家为巫史"的混乱局面,重新建立了"民神不杂"的秩序。但这只是不使"民"与天上的神祇私下沟通,而不是真正切断了"天"与"地"之间的全面关系,因为那是不可能想象的事。人间世界作为一个集体依然和"天"是连成一体的,而普世人王则是两者之间的唯一环链。这也就是说,以个人而言,天人交通已严格地限于"余一人"的普世人王,人世的其他个别成员都不再有和"天"直接沟通的资格,即使巫师也不例外,除非他获得君王的明确许可,才能以君王代理的身份与天交通。

根据以上的认识,"天人合一"的观念在中国确实出现得很早,即使在所谓"绝地天通"时期,它仍以另一种方式在活动;它被想象成由政治权威中心所操控和安排的"合一"。不过,随着时间推移,这个古老的观念产生了一些微妙的变化,政治的控制亦因而松动。在一份周代早期文献中,周公谈到殷代先王,从成汤至于帝乙,曾这样说:

> 我闻惟曰,在昔殷先哲王迪,畏天显小民,经德秉哲。(《尚书·酒诰》。按:句读从曾运乾《尚书正读》,页177。)

但殷先王何以必须同时对"天"与"民"抱持敬畏之心呢?这个问题可以在孟子引用的周代早期文献《泰誓》中找到答案:

天视自我民视，天听自我民听。(《孟子·万章上》)

这句话实在有若西谚“民之声，神之声”(*Vox populi, vox Dei*)的中国翻版。大部分现代学者将此视为周代对中国政治思想的贡献。我相信“天”与“民”直接交涉的观念到周初才大为流行，其中当以周公的功绩为大，但这一观念的雏形也许早在殷代或更早即已出现，上引《酒诰》的文字便如此说。伴随这个新观念的出现，天、人间的交通至少已与颛顼“绝地天通”的状态颇有不同。现在，“天”选择直接观察、聆听“民”的声音，而不必通过祂已不再全心信任的“群巫之长”的协助了。曾运乾解释《皋陶谟》“天聪明，自我民聪明……”等句，说：“言天人合一之理，明天命本于人心也。”[8]这样的诠释很近情理。以“民之声”来重新定义“天命”，无疑是“天人合一”命题演进上的重大进展。不过，“天人合一”的命题往后还有一次更具理性和人文色彩的转变。到老子和孔子的时代，“天人合一”在哲学层次上有更进一步的突破，最终并超克了古老的“绝地天通”神话。现在，让我首先转向这个中国精神世界的重大发展。

《庄子·天下》篇说：

天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍，一曲之士也。……是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发。天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

《天下》篇作者回顾诸子百家的兴起，致慨于上古浑然一体的“道”竟

破裂成许多"一曲"之见，可知他已明确地意识到当时中国所经历的即是现在我们所理解的"轴心突破"。我之所以愿意借用雅斯培(Karl Jaspers，1883—1969)的说法也正是因为《天下》篇有"道术将为天下裂"的明文；"裂"便相当于"突破"之"破"。《淮南子·俶真训》云：

周室衰而王道废，儒墨乃始列道而议，分徒而讼。

这句话明明是从上引《天下》篇中变化出来的，"列道"之"列"即是"裂"的异体字，毫无可疑。事实上《天下》篇作者是将庄子所创造的一则深刻的寓言转化为一段历史叙事。《庄子·应帝王》曰：

南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善，倏与忽谋报浑沌之德，曰："人皆有七窍以视、听、食、息，此独无有，尝试凿之。"日凿一窍，七日而浑沌死。

我相信这位庄子后学的历史叙述确实掌握了庄子寓言的本意。《天下》篇与《应帝王》篇中的感官譬喻，清楚显示庄子所谓"浑沌"，实乃太初浑然一体的"道"之象征。而当庄子使用浑沌之死的著名譬喻时，他心中所想到的，必然是那场发生于西元前第一千纪中叶的中国精神启蒙，"倏"、"忽"二名则恰好相当于今日史学家所说的"突破"。老子、孔子、墨子便是在这场启蒙运动中最先出现的三个伟大的名字。

本文的目标，是尝试探索这场精神启蒙的根源，追溯其开展之过程，但并不打算对它进行全面的重新诠释。以下我将以"天人之际"

概念为主轴，检视孔子时代中国哲学重大突破的一个主要面向，那就是现实世界与超越世界关系之观念变迁。我同意韦伯（Max Weber，1864—1920）、雅斯培以及许多其他学者曾讨论的，在西元前的那个千纪间，一些其他古文明也历经了性质上可相类比的精神突破。所以本文主要采取比较文化史的视野，特别着重于中国和西方的对比。

二、轴心突破与礼乐传统

现在，问题在于我们如何理解这场"突然"的精神启蒙，并且将之与天人之间的分际联系起来。我在本节中，打算从比较角度提出此问题以作为开始，因为中国并非古代世界里唯一经历了这场启蒙的文明。早在1949年雅斯培在《历史的起源与目标》（The *Origin and Goal of History*）中首先提出了一个引人入胜的观察，他建议西元前第一千年（the first millennium BC）可称之为"轴心时代"（Axial Age）。在这个时代内，世界上几个高级文明，包括中国、印度、波斯、以色列、希腊，都经历了一场重大的精神"突破"（Breakthrough）。突破的方式各有不同，或取哲学思辨之路如希腊，或是后神秘主义时代的宗教想象如以色列，或为道德—哲学—宗教意识的混合型如中国。显然，轴心时代诸高级文明的突破都是各自独立发生的，没有任何证据显示彼此曾互有影响。我们最多只能说，大概文明或文化发展到某种高阶段，便都会经历某种相同的精神觉醒。雅斯培更进一步指出，这场轴心突破的终极重要性在于它对于各有关文化的性格往往发生定型的影响。[9]

在过去几十年间，针对雅斯培的"突破"概念已经进行了大量讨论。[10]一般都同意，如果将孔子时代中国思想的巨大转型看作一场轴心突破，可能更足以显出它的历史意义。因此，如上节之末所示，

庄子及《天下》篇作者早在当时即以参与者的身份，抓住了这场精神运动的历史意义，实在值得大书特书。“浑沌之死”、“道为天下裂”确实掌握了“轴心突破”概念的基本涵义。

有许多方法可以描述轴心突破的特征。但就本文的论旨而言，我想把它看作是中国第一次精神觉醒，其核心成就在于导致了一场极富原创性的超越（original transcendence）。这里所谓“超越”意思是如史华慈（Benjamin I. Schwartz，1916—1999）所提示的：“对于现实世界进行一种批判性、反思性的质疑，和对于超乎现实世界以上的领域发展出一种新见。”[11]说这种超越是“原创性”的，意指它从此以后，贯穿整个传统时代，大体上一直是中国思维的基本特征。

学者们也基本同意，轴心突破直接导致了现实世界和超越世界判然二分的出现。而这基本上正是超越的题中应有之义：现实世界被超越了，但并未被否定。不过，另一方面，超越的确切样式、经验内容、历史进程，则各文明互异，因为每一种文明超越都发生在各自独特的前突破基础之上。我紧接着就要谈到中国超越的独特性。有些西方学者早已注意到，与西方比较起来，中国的轴心突破好像是“最不激进”[12]或“最为保守”[13]的。我认为这个判断是有根据、有道理的，可以有许多不同的方法来讨论这种情况。其中之一或许就是，中国在轴心时代或此后，都着重于历史的连续性。“突破”是出现了，但是并非与突破前的传统完全断裂。另一种方法就是研究现实世界和超越世界之间的关系。

现在，让我先对中国的轴心突破作一番简单的历史鸟瞰。帕森斯（Talcott Parsons，1902—1979）指出，希腊轴心突破针对的是荷马诸神的世界，以色列则针对《旧约》和摩西故事，印度则是悠久的吠陀传统，那么，中国突破发生的背景又是什么呢？我的简单答案是：三代（夏、商、周）的礼乐传统。礼乐传统从夏代以来就体现在统治阶层

的生活方式之中。孔子有关夏商周礼乐传统以因袭为主、略有损益的名言(《论语·为政》),似乎考古学界每一次大发现都对此点有所证实,至少就商周两代而言确是如此。

然而,到了孔子所生活的时代,古代的礼乐秩序已濒于彻底崩坏。这种情况在孔子对当时那些违反礼乐秩序基本准则的贵族的严厉谴责中得到清楚的反映。魏尔(Eric Weil,1904—1977)曾提出一个有趣的观察:在历史上,崩坏经常先于突破而出现。[14]春秋时代的礼坏乐崩恰好为魏尔的观察提供了一个典型的例子。我断定,正是由于政治、社会制度的普遍崩坏,特别是礼乐传统的崩坏,才引致轴心突破在中国的出现。

为了证实这一看法,我要分别说明中国轴心时代三家主要思想流派——儒家、墨家、道家——的突破和古代礼乐传统之间的密切关系。限于篇幅,我只能各举其要,不能详述。

(一)儒家的突破

不必说,孔子是在古代中国不断演化、不断持续的礼乐传统中成长起来的。据传说,他十多岁时就深好礼乐,并且终身都热切、刻苦地研习礼乐。三十四岁时,他已是鲁国出名的礼乐专家,鲁国贵族为了"礼"的问题时常要向他求教。他对周代早期礼乐秩序的仰慕是十分真挚的,并且往往予以或多或少的理想化;他还在言谈之间常常流露出他将终身奉献于周代礼乐的更新。不过,如果把他说成是仅仅"从周"而"以能继文王周公之业为职志",则至少有误导之嫌。如果我们肯定孔子为轴心时代的一位圣人,便有必要弄清楚:究竟在何种确切的意义上,孔子的主要创见构成了礼乐传统的突破,因为他的创见并不是凭空而来,而是从礼乐传统的内部酝酿出来的。正是在这一点上,我发现韦伯关于亚洲各大宗教起源所作的社会—历史观察对此处的讨论颇有照明的作用。下面这段话与中国尤其有关:

> 我们在此必须确定一个具有根本重要性的事实，即亚洲各大宗教教义都是知识人创造的。……在中国，儒家的创始人孔子及其信徒，还有通常视作道家创始人的老子，他们或者是受过古典教育的官吏，或者是经过相应训练的哲学家。……这些群体都是伦理或救赎学说的承负者。而知识阶层在既成的宗教局面下，往往形成一个可与柏拉图之学院和相关的希腊哲学学派相比拟的学术活动。在那种情况下，这个知识阶层就会和那些希腊学派一样，对于既存的宗教实践不采取官方的立场。他们经常对现存宗教实践或者采取不加闻问的态度，或者从哲学角度加以重新阐释，但不是从中抽身而出。[15]

韦伯从比较观点得出的宏观画面在此恰好合乎我们的意图，这是很可佩服的。将韦伯的说法做一点细微改动，我们就可以说，正如下文所要陈述的，孔子，还有老子"从哲学角度对现行礼乐实践加以重新阐释，而不是从中抽身而出"。关于用"礼"("礼乐"的简称)替换"宗教"，我必须即刻说明一下，我并非要取消中国礼乐传统中的宗教向度。中国"礼"的概念的意义远比西方术语"宗教"所可能包容的涵义复杂宽泛，这个事实使得这一替换成为必要。我还想说明，在此采用"礼"这一术语，纯粹是为了行文的方便，在本文中都必须按其原本的古典意义(礼乐)加以理解。

我们现在可以更清楚、更集中地看出，孔子的突破基本就是在于对当时的礼乐实践作出哲学上的重新阐释，正如韦伯所言。孔子的突破始于追问礼乐实践的精神基础。礼乐专家林放曾向孔子请教"礼之本"，子曰："礼，与其奢也，宁俭。丧，与其易也，宁戚。"(《论语·八佾》)胡适(1891—1962)很久以前就已正确地指出，孔子答林

放话中有关丧礼的第二节部分在《礼记·檀弓》得以进一步详述：子路曰："吾闻诸夫子，丧礼与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也；祭礼与其敬不足而礼有余也，不若礼不足而敬有余也。"

胡适还敏锐地让我们注意孔子与子夏的对话。弟子对礼的起源的深刻理解，给老师留下了极其强烈的印象。孔子向子夏解释道，从"素以为绚"我们可以推出"绘事后素"。子夏即刻进一步推理道："礼后乎？"(《论语·八佾》)这里再次提出了"礼之本"的问题。[16] 1938 年英人韦利(Arthur Waley，1889—1966)译《论语》，在"礼后乎？"句下注云："礼只能以仁为本。"[17] 以"仁"为"礼"之本的说法自然是正解，中国学者也大致持相同的见解。

情况既然如此，我们似乎可以进一步说，由于孔子对礼乐传统加以哲学上的重新阐释，他终于达到了他的最后定论，即"仁"应该看作"礼"的精神基础。"仁"是一个无所不包的伦理概念，无法对它下一个确切不移的界说，而且也不容易将它纳入任何西方范畴。它既非完全"理性"，又非完全"感性"，却确实包含着以各种方式组合在一起的理性和感性成分。但是就"仁"作为人的内在之德，能够发出精神转化的力量而言，我们甚至不能不疑心，"仁"的观念多少和巫文化有些渊源，因为巫和礼乐传统自远古以来便结合在一起，不能截然分开的。不管确切情况究竟如何，我们完全可以讲，"仁"指的是由个人修炼出来的道德意识和情感，只有"仁"，才可以证明人之真正为人。据孔子，正是这种真实的内在德性，赋予"礼"以生命和意义。子曰："人而不仁，如礼何？ 人而不仁，如乐何？"(《论语·八佾》)又曰："礼云礼云，玉帛云乎哉？ 乐云乐云，钟鼓云乎哉？"(《论语·阳货》)

与孔子之前关于"礼之本"的观点作一比较，我们就可以较为完整地理解通过重新阐释礼乐传统而达到的突破。《左传》文公十五年，即西元前 611 年，据云一位鲁国贵族曾说过："礼以顺天，天之道

也。"即便到了孔子的时代,这种有几百年历史的礼的起源观仍未遭到挑战。子产,既是郑国著名政治家,又以在几方面都是孔子的"启蒙"先驱而闻名,他有一段话被人引于《左传》"昭公二十五年"下:

> 子产曰:夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经而民实则之,则天之明,因地之性。

这正是伊里亚德(Mircea Eliade,1907—1986)称之为"礼仪的神圣范式"(divine models of rituals)的那类理论,见于所谓初民,亦见于发展得比较高级的文化。[18]孔子的突破就是在这种理论居于支配地位的背景下发生的。他重新找寻"礼之本",不外向天地,而是内向人心。不消说,"天"对圣人仍然是重要的,不过方式却更新了。我们会在下面回到"天人合一"问题的讨论时看到这一点。

现在,需要就孔子对礼乐实践功能的看法略加讨论了。他强调"仁"作为"礼之本"具有首屈一指的重要性,但是,他对必不可少的社会伦理秩序——"礼"的热情丝毫没有减弱,最好的例证见于下引《论语·颜渊》中一段广为征引同时也是争论丛集的话:

> 颜渊问仁。子曰:"'克己复礼'为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?"颜渊曰:"请问其目。"子曰:"非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。"

关于这段话的解释可谓歧义纷出,因为与我们所关心的问题无关,我也就不予涉及了。我们引用的目的只在于表明孔子虽将礼视作"仁"的精神赖以彻底实现的形式,但他对礼则仍极为关注。孔子列举的"四目",详细解释了"克己复礼"的内涵。我认为,"仁—礼"关系可以

被理解成一种灵魂与肉体之间的关系，根据孔子时代发展起来的新概念，两者互相依存，缺一不可，这是显而易见的。其所以如此，因为在儒家看来，虽然“仁”起先是个人的内在德性，最终却必然成为体现在人与人之间关系的社会德性。孔子似乎从一开始就是在礼乐传统的脉络下发展出“仁”的观念的。

韦利在其《论语》译注本里指出，孔子所说的“克己复礼”已见于《左传》昭公十二年（前 529），仲尼曰“古也有志，克己复礼，仁也”云云。[19] 此处“克己复礼，仁也”一语明明是孔子引自“古志”，不是他自己的话。但这段记载决不可误解为孔子在昭公十二年引了古人的话，当时便有史官在旁记录了下来。理由很简单，孔子此时才二十一岁，不可能受到这样的待遇，所以“克己复礼，仁也”一语只能是《左传》作者或稍后的人写进去的。目前学术界的意见大致以《左传》成书在西元前 4 世纪，比《论语》约迟一个世纪。[20] 此二说是否出于同一史源？或者这两个大同小异的记述代表两个不同事件，但发生的时间相去不远？今天都难以断言。考虑到颜回比孔子小三十岁或以上而又比孔子早死两至三年，则《论语》“克己复礼为仁”之答当是孔子晚年的事。《左传》所记“古志”之说，如早于《论语》，似亦不应相隔甚久。《左传》记事既非当时之笔，因此恐未可系之于昭公十二年，而应远在其后。不过《左传》的记载虽无助于我们对《论语》中的相同一段话作出新的解释，但是却揭示出另一可能：孔子对礼乐传统的重新阐释，即“仁”、“礼”关系的新说法，也许并非他的独创，其中重要的一部分出自他之前很久的某位无名思想家，即所谓“古也有志”。我们不能指望彻底解决这一问题。我的目的只是想借用这个问题进一步讨论中国轴心突破的历程。

我在本文中所讲孔子的突破，并不意味着我认为所有甚或绝大多数的新颖观念和独到构想都是孔子个人的天才创造，我也并不认

为,所谓的"突破"在时间上完全和孔子一生同其终始。如果考虑到孔子坚持自己的文化角色是"述"者,而非"作"者(《论语·述而》),也就没有必要对"克己复礼"云云乃是引自古人而感到惊讶了。一如孔子所坦承者:"我非生而知之者,好古,敏以求之者也。"(《论语·述而》)有人提出,孔子的人文主义不仅受到以前博学之士(包括子产)发展起来的启蒙观念的激发,也寓于春秋时期上层文化的道德实践之中。孔子又说:"三人行,必有我师焉。择其善者而从之,其不善者而改之。"(《论语·述而》)表明他也热心接受同时代人之"善"。上文提到了林放首次提出关于"礼之本"的问题,子夏则作出了"礼后乎"的敏锐观察,两者都被孔子欣然采纳了。因此,我们最终只能同意孟子所云"孔子之谓集大成"(《孟子·万章章句下》);用现代语言表达"集大成"的意思,我们不妨说是"大综合"。这样看来,断断不能将"突破"误读成孔子从顿悟中得到的个人体验。相反地,中国的轴心突破乃是一个长程发展的结果,孔子的贡献主要是在这一关键时刻首先从思想阐明和概念化两个方面将轴心突破提高到一个新的水准。

(二)墨家的突破

为了使有关轴心时代的讨论更加完整,我们现在就转向墨家和道家。在此,我们唯一的目的乃是找出礼乐传统在两家主要观点形成过程中所起的作用。然而,由于墨、道两家的突破发生在儒家之后颇久,因此,他们不仅针对着礼乐传统本身,同时也对儒家的重新阐释作出了反应。

很久以来,人们就已经认识到,墨家的观点始于对礼乐传统的否定性回应。墨子对同时代儒家礼乐实践的激烈攻击,也表明他不满意孔子的重新阐释。早至西元前2世纪,如果不是更早的话,《庄子·天下》的作者就这样形容墨子:

(墨子)作为非乐,命之曰节用,生不歌,死无服。……不与先王同,毁古之礼乐。

类似的记载也见于西元前2世纪的《淮南子》:

墨子学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不悦,厚葬靡财而贫民,(久)服伤生而害事,故背周道而用夏政。(《淮南子·要略》)

应该注意到,上引的两位作者都是道家,而非儒家,他们对墨家的整体描述几乎一致。这是比较客观的看法,不可疑为论敌的有意歪曲。更为重要的是,这些看法都可以由公认为《墨子》中可靠的早期作品得到完全的证明。由此,我们说,墨子的突破也是在礼崩乐坏的历史背景下发生的,应该大致不差。

我们的下一个问题是:墨子是否完全脱离了礼乐传统呢?还是他也试图重新阐释礼乐传统呢?

我想首先要说清楚,墨子确实对当时统治阶层礼乐实践中所表现的过度奢侈的生活风格大加抨击,但是,他并没有彻底抛弃古代的礼乐传统。假若我们想进一步分疏,那么可以说,与对礼相比,他可能对乐的作用持更为基本的否定态度。情况之所以如此,我相信并不仅仅如当代学者正确注意到的那样,乃是由于他持功利主义的立场,似乎还和他意欲建立的新宗教有关。他心目中的新宗教虽大体仍依古代模式,但却强调要消除掉其中"巫"的成分。《墨子·非乐上》云:

是故子墨子曰：为乐非也。何以知其然也？曰：先王之书《汤之官刑》有之，曰：其恒舞于宫，是谓巫风。

晚出古文《尚书·伊训》篇也引了这几句话，文字小异如下：

敢有恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。

伪孔传注“巫”曰：“事鬼神曰巫。”可证此处“巫”即指巫师而言。墨子所批评的“巫风”，乃针对商代而发。今商代卜辞中凡求雨之祭常用乐舞，其“舞”字象两袖舞形，与《说文》解“巫”字恰相合（“以舞降神”）。陈梦家（1911—1966）也引《墨子·非乐上》之文，而断定“巫之所事乃舞号以降神求雨”[21]。墨子“突破”的礼乐背景，在此已得到证实。

墨子不满于孔子所作的重新阐释，显然源于这样一个事实：在他看来，孔子实际上仍然维护周代发展起来的一切现存礼乐，而未作任何有意义的改革。而墨子则以彻底改造礼乐为自己的神圣使命。他并没有整个抛弃夏商周三代的礼乐传统，而是用据他说是古代先王所认可的原初简洁性来重新阐释这个传统。无疑，他认为后代，尤其是东周时期，“礼”日趋复杂繁缛，并不是进步，而是堕落。上引《淮南子》“背周道而用夏政”，的确包含着一定道理。墨子在和一位名叫公孟的儒者争论时，也批评他“法周而不法夏”（《墨子·公孟》）。诸如此类的说法引导某些注释家推测墨子宣导的为父母行三月之丧实际上乃是夏礼。不过，倘若考虑到甚至连孔子对夏礼也早已不敢确说（《论语·八佾》），则墨子是否对之能有详尽的认识，是很可怀疑的。我们可以相对肯定地说，墨子倾向于假借古代圣王——包括夏禹——的名义，提出他自己对于“礼”的革新。

至于就礼乐传统而言，墨子大致是宁取早先之简朴而舍其后来之繁缛的。但是，说他反对周代所代表的一切东西，则显然是不正确的，他对于周初文、武二王仍然很尊敬。此外，他和孔子一样，认为古之圣典如《诗》、《书》极为重要，然而，却有一点根本区别：对于孔子以及后来的儒家来说，"诗书"与"礼乐"是密不可分的，前者体现在后者之中，而墨子则认为，这些字词的精神已经在礼乐的堕退过程中失落了。由此，他说道：

> 古之圣王欲传其道于后世，是故书之竹帛，镂之金石，传遗后世子孙，欲后世子孙法之也。今闻先王之遗而不为，是废先王之传也。(《墨子·贵义》)

这样，我们就可以看到，在墨家的突破中，一如在儒家的突破中，并没有出现过传统的彻底断裂。

(三)道家的突破

道家的突破极有可能发生在西元前 4 世纪晚期至西元前 3 世纪早期。我完全意识到，现代学术界关于道家文献，尤其是《道德经》的作者和时代众说纷纭，争吵未休。我也同意胡适的意见，"道家"作为一个学派的名称在先秦时期尚未成立，不过，这里不是涉及这些问题的地方。我在下面只论及后世所谓"道家"的一些主要观念而年代明显晚于孔子者。有一则古老的传说：老子是当时突出的"礼"的专家，孔子曾向其问"礼"(《史记·老子韩非列传》)。这里似乎隐含着某种暗示，即在古代礼乐传统和道家学说的起源之间存在着某种关联。我们在《道德经》38 章中找到一段关于"礼"的很有趣的讨论，生动地展现了作者对礼乐传统的态度，其文如下：

> 故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼，夫礼者，忠信之薄而乱之首也。

这里描写的是"道"的原始淳朴性逐步衰退的过程。从"失道"开始，这段话中所列举的每一步都是对原始精神的偏离。这种精神在《老子》中是"朴"，在《庄子》中是"浑沌"。同时，每一步又正是走向堕落，而我们现在则把这一堕落看作是人类文明或文化的进展。从这个角度理解，诸如老、庄等道家确实可比拟作西方称为尚古主义(primitivist)的思想传统。事实上，早期道家不仅是年代上的尚古主义者，相信人类最早的阶段才是最好的，而且还是文化上的尚古主义者，相信文明制度不但不是自然状态的改进，而是对自然状态的污染和毁灭，而人类只有在自然状态中才能找到完全彻底的幸福与自由。

对这位道家作者而言，"礼"的兴起也就意味着原初精神衰退到了极点，因此是"乱之首"。我们还必须将此段文字解读成对儒学的间接批判，因为"仁"、"义"是儒学的两个特征，正如"道"、"德"之于道家学说。解读此段文字有两种方法：从前往后读是对"堕落"(fall，我只是为了方便才借用了基督教术语)过程的描述，认为儒家对"礼"的兴起负有直接责任；从后往前读则是"救赎"(salvation，再次借用基督教术语)的历程，而儒学又没有为我们提供最终的息止之地。我们一定要返回太初之"道"。这两种释读方法或多或少地得到了《老子》两个版本的支持：一是标准本《道德经》，《道经》(37 章)先于《德经》(44 章)；另一或许可称《德道经》，次序正好相反。我们过去只能基本依靠韩非的《解老》作为后者存在的证据，现在则由马王堆所出两件帛书进一步证实了。所以，倘若我们取《德道经》本，则上引段落正出现在《德经》首章，表明老子的文本也正是以礼乐传统为其出发点的。

甚至更为重要的是，《老子》中仅有暗示的“救赎”历程，却进一步在《庄子》中获得明确表述。庄子在关于“坐忘”(《大宗师》)的一段著名文字中，在三个地方虚构了孔子和他最得意的弟子颜回的三段对话。某日，颜回告诉孔子：“回益矣”，解释道，“回忘仁义矣。”孔子曰：“可矣，犹未也。”另一天，师生再次相会，颜回又禀告孔子“回益矣”，不过这次是“回忘礼乐矣”，孔子的回答还是：“可矣，犹未也。”两人对话的高潮最终在第三次见面时出现了。颜回描述其精神进程(“益”)曰：“回坐忘矣。”孔子“蹴然”问道：“何谓坐忘？”颜回答曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通。此谓坐忘。”孔子至此彻底信服了颜回对“道”的体认，乃曰：“而果其贤乎！丘也请从而后也。”(按：《淮南子·道应训》引此段，颜回先忘“礼乐”，次忘“仁义”，恰好与《老子》中的次序完全相反。我相信《淮南子》的次序是《大宗师》此段的原来状态，故下文从之。)

不难看出，这是《老子》所见“堕落”过程的逆反。庄子在此告诉我们如何从现在的“堕落”状态回归到“道”：第一步忘礼乐，第二步忘仁义，只有这样才能回归大道。但是，庄子的“道”存身于感觉和一般理性无法接触的领域之中，因此，人在追求与“道”合一时，必须“忘却”赖以获得有关此世确定知识的方法。然而，在我看来，这两步导向“道”的“忘”并不能省略或越过其中之一。

在此必须记住道家的方法乃是“得鱼忘筌”，“得意忘言”(《庄子·外物》)。但是在捕得鱼之前，毕竟还是要用筌的。庄子在这个方面是先维根斯坦(Ludwig Wittgenstein，1889－1951)而发了，当然，后者以为这是“无关紧要之事”(a matter of indifference)。维根斯坦在《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-Philosophicus*)里谈到自己的命题，提出可将它们视作登上高处的阶梯：“他必须，这么说吧，爬上去后丢掉梯子。”他更进一步向我们保证：“他必须忘却这些命题，

然后将会正确恰当地看世界。"庄子大概也会说出类似的话，其精神恰相一致："他必须先忘却礼、乐，其次忘却仁、义，然后才会与道渐成一体。"

我们在本节中讨论了三大哲学学派与轴心突破的关系，其中道家的突破或许最为激进。这种激进态度尤其反映在两个显著的特征之中。第一个特征是对整个礼乐传统持否定的立场，其前提是对人类文明持更为基本的否定态度；第二个特征是，现实世界与超越世界在道家观点里比起在其他任何哲学派别中更剧烈地分离开来。换句话说，我们可以讲，早期道家，尤其是庄子竭力向我们人类表示，在我们通过感官和智力所了解到的现实世界之上，还存在着一个更高的精神世界。不必说，这个精神真实实际上就是"道"的世界。

我们在前面已经讨论过道家对礼乐传统所持的否定态度，现在，我们来看一下道家所区分的两个世界。我在此还想引用庄子虚构的孔子和另一位弟子子贡的对话，以说明这个问题。故事同样始于庄子否定"礼"的观点。孔子有一次命子贡前去参加道家朋友桑户的葬礼，子贡惊奇地发现两位道家竟临尸鼓琴而歌。子贡探问此系何礼？只引得两人相视而笑，批评子贡完全不懂"礼意"。子贡返，以告孔子。子曰：

> 彼游方之外者也，而丘游方之内者也。外内不相及，而丘使女往吊之，丘则陋矣。彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。……芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。彼又恶能愦愦然为世俗之礼，以观众人之耳目哉！（《庄子·大宗师》）

"游方外"和"游方内"后世简化为"方外"和"方内"，成为宗教社团和世俗社会各自的标签。就我所知，这是中国本土区分一般称为"彼

世”和“此世”最早、最清楚的表述。柏拉图一直被称作“西方彼世思想之父”，主要由于他关于“好之理型”(Idea of the Good)的观点。“好之理型”代表着“彼世”的最完美、也最高的精神境界，那些发现了“好之理型”的人便“不愿料理人的事务，他们的心灵渴望将全部时间奉献给上面的世界”(见 *Republic* 517c－d)。这正是庄子所说的：“相造乎道者，无事而生定(“定”读为“足”)。”(《庄子·大宗师》)藐姑射之山上那个完满自足的“神人”也清楚地说明了这一点：“世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！”(《庄子·逍遥游》)我们决不能将庄子的高层“道”领域误为自然界，因为它不在任何物理空间之内，也不能将之等同于某种宗教意义里的天堂生活，因为这种天堂有时只不过是此世的延长，仅仅略去了此世的痛苦和挫败而已。相反地，“道”是看不见的永恒世界，要在较高级的王国中才可以发现：“与低级王国不仅在级别、细节上不同，而且在本质上不同。”

我自然不是说，庄子是轴心时代中唯一对这个高级精神领域有慧照的思想家。孔子、颜回、孟子也都时时对这一领域有所论说和描述，尽管孔子之“道”与庄子之“道”相当不同。我只想说，这种分野在庄子的著作中，比起在其他任何地方，得到了更系统化、更尖锐的表现。不过，他的激进、他对此世的负面态度，断断不是完全彻底的。他没有宣称要完全遁离此世，在彼世永恒憩息。他自己未曾放弃此世。正如日后门徒所说：“独与天地精神往来，而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处。”(《庄子·天下》)他甚至还强调“礼意”，“临尸而歌”也还是一种“丧礼”。所以庄子本人也有妻死“鼓盆而歌”的传说(《庄子·至乐》)。庄子和道家也依然是对礼乐传统作了新的解释，而不是从这一传统中全部退出。我们如何理解这半吊子的救赎呢？关于这个问题，没有简单的答案。虽然如此，我在道家鱼—筌类比的启发下，想大胆提出一个具体的猜想：情况或许是，庄子非常需要此

世来作为阶梯，只有如此他才能攀上更高一层的"道"的王国。袭用维根斯坦的说法，他必须忘却此世，然后才会看到彼世。

现在让我们来总结一下。道家的突破之所以独特，乃是由于它不仅近乎彻底地与礼乐传统决裂，还因为它在中国的语境下，在现实世界和超越世界之间作出了鲜明的分判。特别是庄子，更一直是中国原有的精神传统中关于彼世思想的主要资源。众所周知，庄子的彼世思想后来被外来的印度佛教的更强烈的彼世观念掩去了它的光彩。但是，这个事实同样重要，庄子的思想使中国在佛教入华时就已做好了接受其彼世学说的准备。比如魏晋新道家进一步发挥了他"忘"的观念，就帮助了支遁（314—366）将般若般罗密多（Prajñaparamita）比附为超越智慧，至人可借此证得"本无"（《出三藏记集·大小品对比要钞序》）。道家观点中将中国的轴心突破推到了极限，这样说毫不夸张。然而，两个世界在道家的观点里与其说是一刀两断般截然分开的，还不如说是相互纠缠的。在这一点上，若是从比较眼光观看，道家的"突破"仍然不曾跳出中国"内向超越"（inward transcendence）的格局之外。

三、天人关系的新转向

透过孔子、墨子、老子和庄子的核心观点以呈现中国轴心突破的要点后，现在我们有了更稳固的基础，可以进一步探索"天人合一"作为一个哲学命题的发展。我们可能会想起，至迟在西周初，随着天命概念的兴起以及"民之声，神之声"中国版本的同时出现，王所垄断的与天交通的权力已大幅削弱。天或上帝开始"视自我民视"，"听自我民听"。在某种意义上，天与集体人群间直接交通的管道多少得以重建。但在孔子之前，我们并未发现任何证据足以显示，作为个别的

人，也能直接与天交通。轴心突破最重要的历史意义正在于此：至少在理论与原则的层次上，这场突破推倒了自远古"绝地天通"以来便一直存在的种种政治的与宗教的障碍；正是由于这些障碍，作为个体的人才不能自由地与天交通。

当然，从比较的观点看，轴心时代突破性的精神发展并非中国所独有。事实上，轴心突破是古代世界的普遍现象。雅斯培对轴心突破的特色有下面一段概括，值得征引：

> 初次有了哲学家。人作为个人敢于依靠自己。中国的隐士与游士、印度的苦行者、希腊的哲学家、以色列的先知，无论彼此信仰、思想内容与内在禀性差异有多大，都属于同一类的人。人证明自己能够在内心中与整个宇宙相照映。他从自己的生命中发现了可以提升自我与世界的内在根源。
>
> 人之所以特别为人的部分(the specifically human in man)被肉身所拘束、所掩盖，被本能所束缚，而且只模糊地意识到其自身。但正是这个部分渴望解放和救赎，而且已能在世上达成这些成就——或者高攀理型(按：指柏拉图的 Ideas)，或归宿于绝对的宁静(ataraxia)中，或沉浸于冥想，或认识到宇宙之精神生命即内在于个人的"真我"(atman)之中(按：指印度教)，或对涅槃的体验，或与"道"融合无间，或臣服于上帝旨意。就信念和教义而言，这些道路非常分歧，但它们有个共通之处：透过越来越意识到自身处于存有的整体之中，意识到必须依靠自力才能上路，人终于超越自我而打开了局面。[22]

雅斯培的意见似可归结为以下两点。首先，轴心突破在本质上是个人的精神觉醒和解放。身为能思考的动物，人们第一次"敢于作为个

人依靠自己”。其次,伴随着轴心突破,精神上得到觉醒与解放的个人似乎出现了一个需求,想将他在此世的个人存在与“存有的整体”(“the whole of being”)有意义地联系起来。这似乎表示,如果不拘泥于字面意义,“天人合一”其实是一个类同于所有见证轴心突破的古代文明的精神运动,尽管各文明的突破有着极不相同的途径和内容。

如果我们仅凭哲学家如雅斯培从比较角度所作的观察,目前的讨论的基础会相当不稳固。非常幸运的是,以上讨论的两点,亦可得到韦伯世界宗教史研究的支持。但这并不让人吃惊,因为韦伯与雅斯培极为相得,雅斯培又非常仰慕韦伯,我们很有理由相信,轴心突破的观念其实根源于韦伯的《经济与社会》。关于这个突破的个人主义层面,帕森斯曾简要地撮述韦伯对先知角色的看法:

> 是个人承担起责任,宣告既有规范秩序中的断裂,并宣称这个断裂在道德上是正当的,他因此在某些重要的地方和既有秩序形成明显的对立。为了正当化他对断裂的支持,先知必须援引道德权威,这个必要的做法直接引人进入意义与秩序的问题。[23]

应该指出,韦伯有时也在宽泛的意义上提到“先知”(prophet),将其与他称为“道德教师”(teachers of ethics)的人合而观之,孔子便是一例。因此,上引帕森斯高度浓缩的重述,能够同等适用于古代中国。至于我们讨论的第二点——个人对某类型的“天人合一”之追求,韦伯认为,对于和非智性的一般大众相对的知识阶层而言,这一点尤其真实。因此他说:

> 知识阶层追求的救赎总是奠基于内在需求……知识阶层寻求各种方式……赋予其生命一种普遍的意义，并由此实现与自身、他人以及宇宙的合一。知识阶层把“世界”设想为一个关于意义的问题。[24]

我相信，当我们检视中国精神史上纷乱、复杂、意义不断改变的“天人合一”命题时，将这个比较观点谨记在心是有所帮助的。

关于比较就说到这里，我们必须着手展示轴心突破到底如何改变人们看待天人关系的方式。让我从孔子的天命观念开始，在《论语·为政》中，孔子曾说自己“五十而知天命”，在《论语·季氏》中又说君子“畏天命”，小人则“不知天命而不畏也”。现代中外学人在这几句话中看出“天命”观念已发生了巨大的变化。刘殿爵（1921—2010）在1979年《论语》英译本的导言中论及“天命”时说：“在孔子时代的唯一发展，是天命不再局限于君主。所有人都受天命的约束，天要人有道德，人也有责任达到天命的要求。”[25]日本学者小野泽精一在1978年的著作中也根据金文研究而得到类似观察，他说：

> 即使作为处于那种天命信仰范围的情况，心被当作受入侧的主体加以确立，也是划时代的情况。因此可以说，提出“心”和“德”，就金文来看，立场是前进了。但是，必须说，天命威严，在体制中的心本身的自立性，还是缺乏的。那种古代咒术的状况，作为前提只存在于周代，到了孔子时，尽管同样是信仰天命，但可以看到从支撑王朝政治，天降之物向个人方面作为宿于心中之物的转换。[26]

“天命”从以君主为代表的集体王朝转移到精神觉醒的个人，这正是

轴心突破的重大成就。从此以后，个人便取得了与“天”直接沟通的自由，小野泽精一的论点，尤具丰富的内涵，后面还会提到。

个人与天命的关系发生了新的变化，个人与“天”的一般关系亦然。孔子曾极有自信地说“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）根据传统解释，孔子这段话是为了回应宋国司马桓魋打算置他于死地的一则传言。孔子也说过，“知我者，其天乎”（《论语·宪问》）。这些陈述说明，作为个人，孔子有能力直接与“天”交通。在其他学派中也可以发现相似的发展。身为一个新宗教的创立者，墨子总是热切地宣扬天的“兼爱”。他的一个论辩认为，天下之人都向上帝、鬼神献祭，如果天不爱他们，天为什么要接受全天下人的献祭呢？以下是见于《墨子·天志下》的例证：

> 自古及今，无有远灵孤夷之国，皆犓豢其牛羊犬彘，絜为粢盛酒醴，以敬祭祀上帝、山川、鬼神，以此知兼而食之也。苟兼而食焉，必兼而爱之。譬之若楚越之君，今是楚王食于楚之四境之内，故爱楚之人；越王食于越，故爱越之人。今天兼天下而食焉，我以此知其兼爱天下之人也。

显然在墨子的观念中，向天献祭已不再像自“绝地天通”后礼仪系统规定的，由天子所垄断了。在《人间世》中，庄子假颜渊之口说了以下的话：

> 然则我内直而外曲，成而上比。内直者，与天为徒。与天为徒者，知天子之与已，皆天之所子。（《庄子·人间世》）

庄子以其特有的方式，尝试传达一个激进的想法：任何个人透过“内

直”——明显是指“心”,即可成为天之子。经由此逻辑上的扭转,庄子剥夺了普世君王号称只有他一人是天之子的说法。不用说,作为天之子的每个个人都能与天交通,只要他们能保持“内直”。在这种子与父关系的交通中,中介角色如王或巫自然变成多余的。

然而,在突破后,天人合一观念开始超出原初政治宗教的藩篱而成长。在精神已觉醒并且思想也解放了的个人手中,这个观念产生许多前轴心时代未曾想象过的新转向。正如韦伯所说,“知识阶层寻求各种方式赋予其生命一种普遍的意义,并由此实现与自身、他人以及宇宙的合一”。我只能提供一两个例子来说明我的想法。庄子曾说“天地与我并生,而万物与我为一”(《庄子·齐物论》)。如冯友兰(1895—1990)正确指出的,这句话和惠施“氾爱万物,天地一体也”一语相近。[27]两位哲学家在此皆寻求“与宇宙合一”。事实上,作为个人,孔子和孟子都在韦伯指出的三个层面上寻求“合一”。孔子和孟子都是人文主义者,总是和整个人类认同,这是不在话下的;孔子把这层意思说得最好:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?”(《论语·微子》)这是韦伯所谓人实现与他人的“合一”。现在让我们再进一步看看,儒家思想中个人在实现与自身“合一”以及与宇宙“合一”的过程中,有没有发展出重要的新成分?下引《孟子》文句正好可以一石二鸟,处理我们的问题:

> 尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。(《孟子·尽心上》)

任何稍悉孟子人性论的人都知道,孟子不仅将人心中的道德种子(善端)视为人性最真实的部分,还认为把这些道德种子植入人心的是“天”。因此,“尽其心”意指尽可能培育一个人的道德本性至其

极限。孟子即以"尽其心"的方式来寻求与自身的"合一",在别处也称此为"反身而诚"(《孟子·尽心上》)。然而,由于最初是天将道德种子植入人心,人的真实本性的自我实现,也意味着与天合一。就像孟子在别处主张"诚者,天之道"(《孟子·离娄上》),对他而言,与自身合一和与天合一是一体之两面。关于这一点,刘殿爵说得很好:

> 如此一来,孟子已打破了天人之隔以及天命与人性之间的藩篱。由人心深处有一秘道可以上通于天,而所属于天者已非外在于人,反而变成是属于人的最真实的本性了。[28]

归根结底,孟子之所以能达到此非凡成就,乃由于他生活在西元前4世纪:那时不仅出现了相互争竞的不同宇宙观,还见证了关于人性人心内在复杂性的新探索。

就"天人合一"的命题而言,迄今为止的讨论应已展现,轴心突破标志了古代中国宗教史和哲学史新纪元的开端。一方面,它终结了神话中长期"绝地天通"的状态;另一方面,它也向所有"好学深思"的个人(按:即指"士"而言)表明,他们完全有可能纯然仰赖自身力量与"彼世"交通。但在后轴心突破时期,"彼世"不再像商周时代一样,仅仅被视作上帝的天廷,在那里,先王、先公"在帝左右"。无疑地,这一古老信仰仍然存在,但不再是唯一的、更不是主导性的信仰了。如前所示,即使把孔子思想中的"天"理解为"具有目的的最高存在"(purposeful Supreme Being),或墨子所持的比较传统的上帝概念,都和商、周的观念很不一样。孟子的"天"在很大程度上具有伦理意义,亦可理解为具道德目的的宇宙;而庄子的"方外"则很可以解释为形上意义的终极实在。在某些情况下,"道"的观念和"天"相通,所指的同是轴心突破以后那个独立的超越世界。这个超越世界也可以称

之为“彼世”(The Other World)与现实世界(即“此世”This World)互相照映。我在上面所举诸例并不是说先秦诸子每人都严守一个特定的“彼世”观念。我只是要说,在轴心时代,先秦各派思想家都在现实世界(此世)之上还肯定一个超越世界(彼世)的存在,无论他们对此超越的“彼世”作何种解释。他们还达到了另一共识:作为个人(individuals),只要他肯努力追求,“彼世”对他永远是可望而又可即的。

在强调轴心突破划时代的重要性之时,我们采取了一个非常长程的历史观点。如前所述,突破是一个长时段的历史发展,约当于从孔子、老子的时代到孟子、庄子的时代。就我所知,西元前第5、第4世纪是整场突破中最具创造力与原创性的阶段。既然如此,我建议把轴心突破看成一连串的小突破,而非单一的历史事件。这也许是《庄子·天下》的作者特别将“道为天下裂”和“百家”兴起加以联系的原因。因此,当我们近距离观察轴心时代时,“突破”这一描述性词语便不再如表面所见那般予人剧烈的“突然”感。取而代之,我们看到的是天人合一观念的缓慢转型:从早期以王为天地间唯一联系管道的宗教—政治(religio-political)观念,转型为向所有追寻生命意义的个人开放的多样哲学版本。

四、从巫传统到气化宇宙论

轴心突破前的“天人合一”观念和礼乐传统是密不可分的。想要更精确并具体地理解前述轴心时代的转型,应当对前儒家传统(the pre-Confucian tradition)中礼的交通机能(communicative function)有基本认识。必须如此的原因不难理解:交通的问题处于“此世”和“彼世”关系中的核心,无论在前轴心突破或轴心突破时期皆然。

张光直(1931—2001)先生以商周考古、神话、艺术材料所作的研究,已为礼之交通机能带来许多新认识。他的研究成果的下列要点和我此处讨论直接相关:

> 1.商周统治阶层精英普遍相信天乃上帝、神祇、祖先魂灵的居所。祂们共同持有关于人间事务的所有智慧。
>
> 2.天之智慧无非就是对事务的预知,因为神祇、祖灵皆被赋予预言的能力。
>
> 3.由于取得天之智慧对政治权威至关紧要,君王遂将与天交通收为自己独有的特权。
>
> 4.巫师是唯一能够通天的特殊群体,以此,他们成为君王最信赖的助手,而君王实际上便是"群巫之长"。
>
> 5.神祇、祖灵也可降临世间与巫师交通。在这种情况中,我们或可将这些巫师视为被神祇、祖灵所附体。
>
> 6.巫师与神祇、祖灵的交通并非随机发生;这种交通凭借某些特定仪礼,而且仪式须使用种类繁多的仪式道具。
>
> 7.青铜礼器(如鼎)尤为诸仪式道具中最重要者。以著名的九鼎为例,即使于周室衰敝、东迁洛邑后,它仍旧是周王室的象征。
>
> 8.礼器上的动物形象亦为仪式道具的重要构成内容,这是因为,时人相信某些动物——无论是神话性或真实存在的——能够协助巫师沟通天地。[29]

正如以上八项摘要所明白显示,上古连结"此世"与"彼世"的仪式系统系由巫文化所支配。这无疑带来一个无法逃避的重要问题:如果中国的"轴心突破"如我先前所论,主要涉及对于礼乐传统的多种"哲

学”诠释，那么，巫文化又该如何置入这一图像中呢？毋庸赘言，这是个极其复杂的课题，而且现代学界迄今亦未就此进行有系统的探讨。接下来，我能做的不过是提出一些带有高度测试性质的解释。

首先，“轴心突破”也许可以较合理地理解为巫师（包含“群巫之长”的王）透过仪式垄断与天交通的终结。这层转变已蕴含于前述“天人合一”自集体主义转向个人主义的发展中。精神解放与觉醒的个人不再需要通过巫师作中介来和天交通；他们完全凭借自己的努力寻求与更高领域的“合一”。我们已看过孔子如何发展仁的概念以为礼的精神基础。孔子也曾明确表示，作为内在之德的“仁”的培养，其终极基础是所有个人的道德意志。因此他说，“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》），又曰：“为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）如果仁是礼的精神内核，那么，合理的推断是，礼的沟通机能正蕴藏于个人内心。

不过，孔子言谈中仅仅隐含而未明言之处，却在西元前4世纪兴起的一种新宇宙论中明白成形。根据这个新宇宙论，有一股名叫作“气”的原始而又混然为一的生命力满布在整个宇宙。“气”无时无刻不在运动之中，而当其分殊、个体化之后，世间万物遂得生成。正如《庄子·知北游》所言，“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死”，整个宇宙可以视作气的流动。《庄子》此处对于人类生命之见解，也适用于所有其他的事物个体。然而，气的构造差异极大，从最精纯到最粗浊的都有。大概而言，气可分为两类：质轻，通常和天联想在一起的清气；质重，通常和地联想在一起的浊气。刘殿爵曾说，人“是两种气的和谐混融，身体由浊气构成，心则是清气之所在”。

正是在气化宇宙论的基础上，不同流派的思想家发展出自己关于“天人合一”的新观点，希望能借此取代既有的巫文化诠释。且让我举两个例子。第一例是孟子对公孙丑“何谓浩然之气”疑问的回

答。孟子所言如下：

> 其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。(《孟子·公孙丑上》)

此处孟子所论之重心是在修德，并不是为"养气"而"养气"。但是，显然正是存于内心的清气为道德意志提供了修养的基本素材。"浩然之气"必当与孟子在其他地方强调的"大体"和"心之官"联系在一起(《孟子·告子上》)，这是用不着说的。如此我们可以合理推测，在孟子眼中，"浩然之气"同"心之官"一般，应皆为天所赋予。"浩然之气"的独有特性是，在道德意志指引的培养下，它可以无限扩张——如孟子以夸张口吻所说的，"塞于天地之间"。正是在此脉络下，孟子对"天人合一"提出其个人主义式的诠释：

> 夫君子，所过者化，所存者神，上下与天地同流……(《孟子·尽心上》)

如果我们询问孟子所言"君子"的神秘转化力量从何而来？答案显而易见：这是君子养其"浩然之气"所成。如果我们再探问，为什么孟子的"君子"——作为一个普通的个人——能够与天、地合为一体？答案必然也是一样的。"浩然之气"虽然是存于心中的至精之气，却可经过陶养超越个人躯体，并由此与宇宙原初之气合而为一。我在前文曾提过，有一个引领"心"通往天的神秘途径，至此我们可明白，那就是"浩然之气"提供的通路。透过这样的诠释方式，孟子把巫师在交通天、地事务上的权威从根基上摧毁了。在孟子的新"天人合一"

观中，天、人之间的沟通功能已划归人心最深处的至清之气，此气为人人所有，可通过修养而不断扩充。这样一来，一向自夸具有通天神力的巫师便不复有存在的空间了。

第二例是气在庄子哲学中的核心地位。庄子曾借孔子之口定义“心斋”的观念：

> 若一志，毋听之以耳，而听之以心，毋听之以心，而听之以气！耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。(《庄子·人间世》)

这里所讨论的核心问题，是如何达到个人和“道”合而为一的境界。要做到这一点，必须依赖最高度修养而获致的敏感力和洞察力，以侦察出大化无一息之停的律动。依庄子看来，欲达成此目标，视觉和听觉是无能为力的，即使是最敏感的心官也仍力有未逮。在这一点上，孟子既相同于也相异于庄子。当孟子言及“从其大体为大人”时，他也同样不信任“耳目之官”，因为它们容易“蔽于物”。但跟庄子相比，孟子似乎更看重“心”。因为孟子认为，如果“心”发挥它强大的“思”的能力，“思则得之”(《孟子·告子上》)。至于庄子，则认为心的交通机能仍有局限。所以他完全依赖作为最敏感精神质体的“气”将其带往“道”的境域。庄子把气等同于“虚”，因为作为精神质体的气不占有任何物质空间。因此，他所谓的“心斋”意味着，心应当排却一切杂质，而让清气充盈其间，唯有如此，“道”才能集聚于此。没有疑问地，庄子的“道”可等同于宇宙化成之律动，而宇宙本身则是由各类各样的气所构成的。这说明了庄子为何坚持“听之以气”：因为气无时无刻不与宇宙的化成律动同流，只有它对宇宙最细微的变化也能发生感应。

稍早我曾指出,"轴心突破"或可理解为与"巫"传统的破裂。由孟子、庄子的例子,我们可进一步看出,心对于"气"的操纵与运用取代了以前巫与鬼神沟通的法力。于是,透过陶养心中敏感的气,所有的个人都有可能成为自己的巫师。在这一点上,特别应当注意,庄子对"圣人"、"至人"、"神人"的描绘经常带有巫者的色彩,例如能耐寒耐热、与天交通、游于海之深处、飞升游乐于天、不食五谷、屏气龟息等等。[30]然而,我们绝对不能只从文字表面去理解这些描述,道家的"圣人"也绝非巫师。从庄子较平实的陈述看来,他理想中的道家人格实在与孟子的君子理想相去不远。两者都被想象为气之陶养的终极成果。孟子的"君子"能"上下与天地同流",而庄子则说得"道"者可"游乎天地之一气"(《庄子·大宗师》),这两者间的"家族相似性"(family resemblance,维根斯坦语),是显而易见的。不过,即使在较含蓄的文辞中,我们依然可察觉,庄子对于长期独占着与天交通的巫师权威,颇有与之一争胜负的意识。下面我将进一步探察庄子与巫文化的关系。

在讨论河神献祭仪式时,庄子曾告诉我们当时的一个民间信仰:"牛之白颡者,与豚之亢鼻者,与人有痔病者,不可以适河。"他接着意味深长地评论道,"此皆巫祝以知之矣,所以为不祥也,此乃神人之所以为大祥也"(《庄子·人间世》)。庄子在此对献祭仪式提出与巫师、祝史截然相反的新诠释。他的意思十分清楚:巫师、祝史这一类神人之间的中介者都是些知识见解鄙陋的人,仅仅认识到这三者有疾,为"不祥之物",故祭河时弃而不用。但庄子则把得"道"者比作"神人",他们"知侔造化,知不材无用,故得全生",因此反而视此三者为"吉祥大善之事"(见成玄英《疏》)。这是庄子以道家的精神境界远超于巫师之上的一种表示。

然而最能透露庄子想法的是《应帝王》中的一则虚构故事。故事

描述列子之师壶子如何智取郑国“神巫”。这个故事太长，在此无法引用全文，下面仅能简述其要。郑国有位名叫季咸的巫师，以能预见人事而闻名。例如，他能够精确预言人的死期。当时年纪尚轻的列子见季咸而心醉，回去告诉他的老师壶子说：“始吾以夫子之道为至矣，则又有至焉者矣。”在回答中，壶子指出，列子对“道”的认识太浅，无法与季咸匹敌，他并要列子带季咸来见自己，列子一共带季咸见了壶子四次，壶子借着不同方式对于气的操控，每次都以不同的神情和面貌出现。首次相见，壶子“示之以地文，萌乎不震不止（按：“止”原误作“正”）”。这让季咸误以为壶子死期将至。第二次见面时，壶子乃示以“机发于踵”的“天壤”，这使得季咸认为壶子“有瘳矣，全然有生矣！”第三度相会，壶子则示以“衡气机”：这像深渊中的水波，既沉静却又流涌不断。这种情况让季咸困惑不已，只能向列子说，壶子神迹不一，他看不懂，要求壶子斋戒后再看一次。故事高潮出现在两人最后一次相见时——这一回，见到壶子的季咸“立未定，自失而走”。随后，壶子向列子解释：“吾与之虚而委蛇，不知其谁何，因以为弟靡，因以为波流（按：古本作“随”，后人已校正），故逃也。”（《庄子·应帝王》）

这个故事所运用的是当时流行的“养气”语言，我们今天已无法确解它的涵义，但这并不妨碍我们对于故事寓意的了解。就这里的讨论而言，我认为这是一条最好的证据，证明庄子一生都在自觉地与巫文化进行精神上的抗争。庄子希望他的读者了解，道家宗师通过养气所获得的智慧，实在远胜于巫师与天神和人鬼交通中所修炼出来的法力。这个故事始于神巫季咸对壶子将死的预言失灵，而终于见到壶子时“立未定，自失而走”。这一始一终显然都包含着深意：预言失灵，可见巫术不足信；“自失而走”，则显出壶子的精神修养与宇宙的律动已合而为一，因而产生出巨大的威力，竟将神巫完全压

倒了。

但庄子绝对不是与巫文化的广泛影响进行对抗的唯一轴心思想家。试读下面一段文字：

> 能抟乎(按：指气)？能一乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求诸人而得之己乎？思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之；非鬼神之力也，精气之极也。(《管子·内业》；又见《心术下》)[31]

需要指出，《内业》的主题是如何探求生命之源，以导至“长寿”。依本篇作者所论，唯一途径是借修炼人心最深处的清气而与“道”合一，作者甚至把清气所在之处称为心中之心——“心以藏心，心之中又有心焉”。然而，修炼的最后阶段却需要修道者有意识的领会(知)，这也说明何以“思”对修炼如此重要。换言之，由于《内业》作者和孟子同样具有心之官则思的观点，他把心智的积极参与视为达成与“道”合一的必要条件。但作者为什么一定要把“鬼神”带入讨论中呢？这正是因为，《内业》的通篇讨论隐然以巫文化为论敌。在过去，欲长寿者仅能求之于天地鬼神。很自然地，巫师的服务是不可或缺的。现在，随着“轴心突破”后气化宇宙论的兴起，许多知识人开始倡言一种新的生命观。根据这种生命观，人人都可借由修炼与生俱来的气而得延寿。作为气化宇宙论思维的一支，《内业》的作者认为，个人可以从宇宙源源不绝的气之供给，不断将新气引入其生命。但做这件事必须完全依赖个人的努力，而不能凭借他人(如巫师)的协助。心在这样的运作中扮演了关键的角色。这是因为，如同作者进一步告诉我们的，心不仅是至精纯之气(精)之所在，更是智慧或认识(知)的源生地，在这一点上，《内业》的原文是：“精之所舍，而知之所生。”然而，要

让心成为适宜容纳气的贮所，人必须除去心内之“忧乐喜怒欲利”，这正是“思”的作用之所在。总之，强调延寿“非鬼神之力”而出于个人修养“精气之极”，《内业》的作者其实是要摧毁巫师作为人神间中介角色的一项主要功能。引文中“能勿求诸人而得之己乎”一语正合乎雅斯培所谓最早出现的哲学家，“作为个人敢于依靠自己”。

现在，让我们稍稍讨论巫术仪式以资比较。正如本文开端引用的“绝地天通”神话所示，在与天交通仪式的最终阶段，神祇会临降于巫师，屈原（约前340—约前278）《九歌》之首《东皇太一》：“灵偃蹇兮姣服，芳菲菲兮满堂。”王逸注便说：“灵谓巫也……古者巫以降神……神降而托于巫也。”霍克思（David Hawkes，1923—2009）在为《九歌》英译本所撰之导论中也说：“男女巫师（并不总能清楚区分）先将自己涤净，敷以芳气，并穿着华服，随乐音而歌舞，以一种神圣求偶的方式招引天上之神灵。”[32] 这个陈述是建立于《九歌・云中君》的前四句：

> 浴兰汤兮沐芳，
> 华采衣兮若英。
> 灵连蜷兮既留，
> 烂昭昭兮未央。

所以，从《九歌》中，我们可获知中国古代巫术仪式的三项独特概念。其一，人、神交通在神祇由天降临于人间时达到高潮。其二，当神祇临降人间时，祂们会暂栖于参与仪式之巫师身上。其三，为了能接受神祇之降托，巫师须借沐浴彻底涤净自身。

此刻，借由和巫术仪式的比较，我们可以清楚观察到，轴心思想家如庄子和《管子・内业》篇作者对“心”、“气”间关系的构想与巫师、

神祇间的关系十分相似。赋予巫师通天之能的法力——无论是真实或想象的——已被心的精妙机能所取代,人们可以透过“心”陶养宇宙间最精纯的气。循着相同的类比,神祇借巫师的媒介从天降临,与人间交通,也转换为“气”的修养者借心之“思”与宇宙律动(或“道”)合而为一。如此一来,通过巧妙的调整,轴心思想家不仅将“天人合一”的观念从巫师垄断中解放了出来,同时也赋予这个观念以人文的和更为理性的解释。当《管子·内业》的作者把论述的重点由鬼神移转至“思”和“知”,他清楚地把天、人关系的讨论从原始宗教信仰提升至哲思论辩的层次。这也是前引《内业》文字一直吸引传统注家和现代学者的主要原因。

前面我曾提议,“轴心突破”也可以看作是与巫传统的破裂。这一提议虽然具有高度的尝试性,但绝不是没有历史根据的。事实上,这样的观点已蕴含于孔子以降多位轴心思想家对礼乐传统提出的新诠释中。如我们已见到的,礼自始便掌控在巫师手中。但我要特别指出,前文所讨论多种气化宇宙论在两个地区发展得尤其活跃:南方的楚国与滨海的齐国。这两个地区刚好以巫文化盛行闻名。楚国(庄子与屈原)的情况学界已经了解得很清楚,这里毋须进一步讨论。至于齐国,约于西元前4世纪中叶创立了著名的稷下学宫,虽然历经起伏,学宫维持到西元前3世纪前期。包含孟子在内的众多思想家、学者都曾赴该处接受齐王的供养资助。正是在这个最重要的学术中心,各类气化宇宙论得到充分发展。可惜的是,仅有少数的有关文章和断简残篇遗存于今本《管子》。但可以合理推断,孟子和告子对气的看法都可能发源于稷下的思想社群。在另一方面,齐地也以巫文化盛行著称。根据《汉书》,因为担心“不利其家”,齐地一般民户的长女不许出嫁。于是长女被称为“巫儿”,在家中负责祠祭(《汉书·地理志下》“齐地”风俗条)。这个风俗起始于西元前7世纪初,延续到

西元1世纪。值得注意的是，在春秋时期（前722—前481），确实有齐国女性在礼祭仪式中担任要角的事例。而下引《管子》中的陈述，也可证明巫文化与齐国宫廷的持续关系：

> 上恃龟筮，好用巫医，则鬼神骤祟。（《管子·权修》）

我想补充，在李克（Allyn Rickett）的《管子》英译本里，“巫医”被译为“magicians and witch doctors”[33]。事实上，到孔子的时代，“巫医”很可能已经成为复合词，只有“巫”的意思，因为自远古以来，巫者便被认为与医事密不可分。《管子·权修》篇对齐君的劝谏显示巫者仍活跃于齐国宫廷，否则，此篇便成无的放矢了。

目前古代中国巫的政治史仍有待书写。简而言之，我们应可推断，春秋以前，大体上，巫师在政治上有相当权力。举例而言，直到周厉王（前878—前841）之时，厉王仍曾以“卫巫”窥伺“谤者”，杀掉所有被他告发的人（《国语·周语上》；《史记·周本纪》）。然而，到了孔子的时代，巫师对国家的影响力虽然尚未绝迹，已大幅衰落了。至西元前4世纪，各国君主、贵族大抵转向“世俗”知识人求教。和商、周时代不同，他们极少信用巫师为政治顾问。但这绝不意味着作为文化基质的巫术在“轴心突破”之后已完全失去了重要性。事实恰恰相反，与巫文化相维系的宗教信仰和实践早已形成了一个极强固的传统，并不是“轴心突破”所能轻易撼动的。“轴心突破”的当下效应是空前地扩大了大多数人民和少数精英之间在信仰上的差距；巫的影响在一般民间文化中仍然不小。即使在统治阶层的成员中，也还时时有倾向于巫文化的人。譬如，齐国田氏王室便以经常寻求卜筮而著称；这正是前引《管子·权修》篇劝谏君王不当信任巫师占算的历史背景。甚至下至汉武帝时代还发生了历史上著名的巫蛊事件。所

以“轴心突破”以后，代表上层文化的诸子百家出现于历史舞台，并在相当大的程度上撼动了“巫”在上古礼乐传统中的霸权地位，但“巫”并未消逝，它继续活跃在民间文化的广大领域之中。

五、孔子与巫传统

最后，我要换一个方向，略论巫文化对轴心突破的影响。我们之前已看到，轴心思想家如何借由构筑他们自己的天人合一理论来和巫师对抗，使巫师失去在天、人之间的中介角色。在这层意义上，轴心突破可以视为与巫传统的断裂。但正如礼乐传统的情形一样，轴心突破与巫传统的断裂也是不完全的。轴心思想家重新阐释并转化了与巫有关的一些信仰和实践，这是出于他们要建立自己思想系统的需要。但这个断裂只是事态的一个方面。另一个方面则是轴心突破也保留了巫的某些精神遗痕：这也是很容易理解的，因为长期以来巫文化是深深地融化在礼乐传统之中的。关于这一问题，下面我将通过两个论题的检视，作进一步的说明：第一，孔子以前礼乐专家的功能；第二，孔子作为“先知”的自我形象。

这两个论题，最初都是由胡适在1934年《说儒》一文中提出来的。这是一篇材料丰富而又具有高远想象力的专题研究，胡氏在这里提出了他关于“儒”的起源的系统看法；他的主旨是要论证最初的“儒”是殷遗民，靠一种柔逊的人生哲学取容于周王朝之下，老子即是早期“儒”的代表。孔子也是殷遗民，应“五百年必有圣者兴”的预言而有“天下宗予”的自信，但时代大变，孔子已采取了“吾从周”的立场，因此他的抱负发挥在精神价值的世界，将原来“柔逊”的“儒”改造成“刚毅进取”的新“儒”教。这是他坚持老子先于孔子的基本论据。《说儒》问世后引起不断的批评，他的中心论旨似乎没有获得学术思

想史界的认可。但我在本文中并不处理他的中心论旨。我所重视的则是上面所提及的两个论题。这在《说儒》中属于次一级的概念，然而对于讨论孔子与巫的关系却十分重要。[34] 让我先说第一个论题，即孔子以前的礼乐专家的功能。以《论语·雍也》"女为君子儒！无为小人儒！"为基础，胡适认为"小人儒"可能是指商代"教士"阶级的后裔。这些人精通宗教礼仪（特别是丧葬礼），以此为业，世代相传。换句话说，旧义的"儒"是靠熟悉礼仪的技能而谋衣食的人，也许因此而有"小人"之称。半个世纪以后，杨向奎受到《说儒》的启发，对"小人儒"作了进一步的发挥。他认定"小人儒"确如胡适所论，是以相礼为职业的"教士"，但他认为以相礼为业的"儒"其实便是巫祝；巫祝是当时社会上最有学问而知礼的人，他们替人诵经、礼赞、祈祷、禳祭，也就是作为人与天神之间的媒介。杨氏不仅引用了他熟悉的先秦文献，而且还参考了现代民族学的调查报告，如凉山彝族的"吹毫"（即巫师）。"吹毫"的职务有三：一司祭，二占卜，三医，正与古代的巫相同，"小人儒"作为巫祝恰可与之相比。孔子和他的弟子也曾作过"相礼"之事，不过他后来全力提倡"君子儒"之教，终于成功地将"儒"由巫取向的礼乐专家，转型为追随他求"道"的知识人（士），这便是后世所说的"儒家"。[35]

胡、杨两家对于"君子儒"和"小人儒"的分析和推论很有趣，但因史料不足，最早的"儒"究竟是不是巫师或人神间的中介则只能是一种推测，眼前尚无法定案。不过胡适的《说儒》使我们注意到一个重要的历史事实，即孔子和他的许多弟子确实与巫、祝、卜、史等人物有密切关系。他们是否如杨向奎所说，曾担任过巫、祝之类的职务并以此谋衣食，今不可知，但他们曾有过"相礼"的活动则史有明文。我们因此可以比较有把握地说，他们对于职业礼生的一套巫祝技能一定是相当熟习的。即使最严厉批判胡适的人，也不得不承认这一点，孔

子引“南人之言”：“人而无恒，不可作巫医。”（《论语·子路》）即可见他对于“巫”文化并不陌生，故得随口而道。总之，我们很难想象孔子和儒家学者可以完全不受巫师与专业礼生的信仰和实践的影响。真正的困难毋宁在于如何界定这个影响。

我同意一般接受的看法，即孔子和儒家不但不是巫，而且尽最大努力与巫传统划清界线；孔子在说“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》）这句名言时，很可能心中想到的便是怎样跳出巫传统的笼罩。但孔子仍“敬鬼神”，可见他和巫的断裂是不彻底、不完全的。（按：《论语·泰伯》：“子曰：禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神……”此亦孔子“敬鬼神”之证。）正如前面所说孔子对礼乐传统的突破一样，他采取的是重新诠释，而不是全面退出。近期发表的马王堆帛书《易经·要》篇中，载有一段据称是孔子的话：

> 易，我复其祝卜矣，我观其德义耳也。……赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。[36]

不消说，上述文字是该文作者（约于西元前3世纪中）假孔子之口说出的，但上述文字仍可作为儒家与巫传统两层关系的极佳说明。就如“同涂而殊归”的比喻所清楚展现的，在技术的层次，儒家从巫文化占有核心位置的魔术—宗教传统（the magico-religious tradition）中承继了不少东西。但从哲学观点来看，儒家的人文主义则超越了这一传统。就此角度而言，尽管孔子及其追随者与早期的巫师和专业礼生有着对礼乐的共同兴趣，甚至一度共用过“儒”的名称，但是我不

赞成直截了当地把孔子和儒家当作巫师和专业礼生的思想继承者。我们必须牢牢记住，在思想上孔子及其门人恰恰是轴心突破的先驱。

现在我要转到第二个论题，即孔子所发展的作为“先知”的自我形象。在这一方面，巫传统在儒家“轴心突破”进程中所留下的痕迹更为丰富，也更为清晰。胡适把孔子比附于耶稣基督的想法虽然有趣，但颇勉强而且流于空想。和许多现代学者一样，胡适赋予孔子过多的“理性”色彩，但他引发我们注意到孔子生命及思想中某些先知的面相，则是必须给予肯定的。以下我打算提出一个看法，这就是：从巫传统的象征符号来理解孔子的先知面向（当然只是非常初步的）。我希望这一新提法，可以加强我们认识所谓儒家的宗教向度。

孔子曾说：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”（《论语·子罕》）在此，我们遭遇了两个重要的象征：“凤鸟”和“河图”。让我们稍进一步检视它们，首先是凤鸟。《论语》记载了楚狂接舆的一首歌，前两句说道：

> 凤兮凤兮！何德之衰？（《论语·微子》）

这首歌有一个更详尽的版本，保存在《庄子·人间世》。如此，我们不仅可以看到孔子对传说中的凤鸟没有出现而感到失望，也看到接舆甚至直指孔子为“凤”。对孔子而言，“凤鸟”为何如此特别呢？根据《左传》（昭公十七年，前525），郯子曾在鲁国宫廷回答疑问，解释传说中的先祖少皞为何以鸟名为百官命名。他说：“我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。”孔子听闻这段对话后，便“见于郯子而学之”（《左传》昭公十七年）。另一方面，《诗经》中有一则传说，记载“天命玄鸟，降而生商”（《诗经·商颂·玄鸟》）。这个说法提示，商人也属于少皞氏的民族文化群体，即所谓的东夷。在现代

学者眼中,"玄鸟"或"凤鸟"极有可能是商民族的图腾象征。所以孔子对凤鸟不出的失望,必须在鲁昭公十七年郯子鲁廷对话的背景下加以理解,但接舆以孔子为"凤鸟"的说法,也应该严肃地予以对待。郯子的描述很清楚显示,"凤鸟"是"天"派向商代先祖的信使。现在,《左传》中带神话性质的描述,已由商代甲骨文得到证实——如"帝史凤"一词[37]。毫无疑问地,在商代,"凤鸟"想必被认为是最重要的神话动物,可以实行交通天人的任务。在孔子的时代,这一古老的巫的信仰显然仍继续活跃。然而,伴随轴心时代天人合一观念的个人转向,当时的人很可能想象孔子也有能力直接与神圣的"天"交通,因此楚狂接舆才把孔子比为"凤鸟"。与此相似的是,仪封人和孔子谈话完毕后,告诉孔门弟子:"天将以夫子为木铎",意思是孔子是天的载具,把道带到这个世界(《论语·八佾》)。子贡称孔子"天纵之将圣"(《论语·子罕》),也可能出于同样的原因。无论如何,孔子似乎非常认真看待"凤鸟"的传说。

与"凤鸟"一起被孔子提到的"河图",也和巫传统有密切关联。在《易经》中,我们可以看到这样一段话:

> 河出图,洛出书,圣人则之。(《易·系辞上》)

司马迁的《史记》也记载孔子感叹"河不出图,雒不出书",文字与《论语》有出入(《史记·孔子世家》)。根据孔子十一世孙孔安国(前156—前74?)的标准解释,"河图"指伏羲八卦,"洛书"则指《尚书·洪范》所列的"九畴"。无论确切所指为何,从战国时代开始,"河图"和"洛书"在儒家传统中广被接受为具有天启性质的文本。而在《庄子》里,我们看见了托名于著名巫咸的这段话:

> 天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶。九洛之事，治成德备。（《庄子·天运》）

注释家普遍同意，文中“九洛”指“洛书”，亦即洪范九畴。我认为这条证据有关键的重要性。就我所知，这是先秦唯一一条直接把河图洛书与巫传统联系起来的证据。之后，到了东汉末年，当巫传统与道教混融时，河图洛书又在《太平经》中扮演了“天书”的核心角色。自此以降，直接的天启（direct revelation）便成为道教传统中不可或缺的部分。从比较的观点看来，我们可以相当肯定地说，河图洛书的神话可溯源至古代巫的传统。如伊里亚德所指出的，萨满通天的一个形式，就是君王或先知从至上神手中接获“天书”。透过征引维登格伦（George Widengren）的 *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*，伊里亚德展示，在近东地区，“天书”的象征符号是非常古老且广泛散布的。[38]

最后，我要简单讨论孔子的梦。孔子说：“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公！”（《论语·述而》）这段话必须配合上述孔子关于“凤鸟”、“河图”的话语加以理解，两者都表达了孔子对自己老去而不能见“道”行于世的深切失望。两者都显示相似的宗教情感。如果我们说孔子的梦也带有当时巫文化的痕迹，应当不是牵强附会。萨满式梦境的一个典型特色是，萨满常常在梦中接收神意的指示。就如伊里亚德所说：“在梦里，纯然的神圣生活进来了，与神祇、精灵和祖先灵魂的直接关系也重建了。”[39] 更饶具意义的是，《左传》和《国语》中也记载了许多发生于西元前6世纪和孔子情形相似的梦境。在这些例子里，神或祖先的灵魂出现在贵族或贵族女性的梦中，给予某种形式的建议。最有趣的一件事是鲁襄公（前571—前541在位）曾梦见周公。这场梦于西元前535年（昭公七年）在鲁国宫廷被传述和讨论

(《左传》昭公七年),孔子当时十七岁,他之后一定对此有所听闻。这个事件很可能启发了年轻的孔子,使他与周公在自己的梦中相会。不消说,鲁襄公、孔子或其他有相似梦境经验的贵族男女都不是巫师。但这些被记录下来的梦以及有关它们的预言,似可证实孔子时代巫文化的盛行程度。

从比较的观点来看,孔子梦周公,属于所谓"神异梦境"(divine dreams),它在许多古代文明中都曾出现过。在这种"神异梦境"中,一位梦中人物(祖先、受尊敬的人、祭司或神祇)会向睡眠者现身,给他预言、建议或警告。古希腊苏格拉底的梦尤其能与孔子的梦作比较。在柏拉图对话录《斐多》(*Phaedo*)中,苏格拉底说:

> 在我生命中,我常在梦中获得指示:"我应该创作音乐。"同样的梦有时以某种形式出现,有时以另外一种,但总是说着同样或几乎相同的字眼。梦这样说:"你得去实习和创作音乐。"(*phaedo*,60e)[40]

我们很容易想象,当孔子一再与周公于梦中相会,他必定会不断地被训诫要"制礼作乐"。真正令人吃惊的是苏格拉底在《克里托》(*Crito*)中提到的预示自身死亡的梦。他告诉克里托他做了一个梦,梦中有个女人引用荷马的《伊利亚德》,向他指示死期:"第三天,你将会来到丰饶的弗提雅(Phthia)。"(*Crito*,44b)在死前七日,孔子也向弟子子贡道及他"梦坐奠于两楹之间",并解释说,根据商人的传统,去世的人要"殡于两楹之间","而丘也,殷人也",认为这个梦预示着自己即将离开人世(《礼记·檀弓上》)。上述两个梦有着惊人的相似性。不过,如果我们相信道慈(E.R.Dodds)的判断,这一相似性却不难索解。道慈指出:"柏拉图实际上是将希腊理性主义传统和一些魔

术一宗教观念加以交叉孕育，这些观念的远源是北方萨满文化。”[41]毕竟，孔子的梦也发生在巫传统的影响仍旧明显的文化环境中。

> 泰山其颓乎！梁木其坏乎！哲人其萎乎！……（中略）夫明王不兴，而天下其孰能宗予！（《礼记·檀弓上》）

这些是孔子死前的话，清楚展现了孔子最终是作为一个感到深沉失望的先知而离开人世的。狄百瑞（Wm. T. de Bary）指出儒家君子先知角色中的下列元素，可以和闪族世界（Semitic world）的先知作比较：

> “道”作为一项超越价值由个人直接认知。“天何言哉！”但君子见“道”之言则为“天”之见证；君子的使命感，即“天降大任于斯人”；警告统治者，以免他们违逆天命，招致自身毁灭。[42]

以此描述孔子的先知角色是合宜的，而且大体上吻合我们在《论语》中所见到的孔子的自我形象。但在这里，我们关心的并不是孔子先知角色的精确定义。真正使我们感兴趣的毋宁是，如何给予孔子人格中的先知面向一个历史的解释。胡适的诠释似乎过于牵强，他主张孔子被期待能实现殷亡后五百年以来一直存在的古老“预言”——有一天，一位殷人后裔将透过军事活动或文化成就来恢复过去王朝的光荣。这基本上是一个政治性的解释，而且也缺乏历史证据的支持。

谈到预言自然牵涉到宗教。这样看来，孔子作为先知的自我形象，其根源只能求之于礼乐传统中；而这一传统，如前面所一再指出的，具有极为明显的宗教性格。透过一个基本性的新诠释，孔子摒弃

了与所谓“原始宗教”有关的信仰和实践。他也对天人关系概念的个人转向做出了重要贡献。但是，所有证据似乎都导向一个无可避免的结论：孔子仍然保持对天的深刻信仰，相信天是灵感的神圣泉源。当然，孔子的“天”，和商代甲骨文中“帝”的概念，或《诗经》中“文王陟降，在帝左右”的想法（《诗·大雅·文王之什》），都不一样。但说明孔子的“天”不是什么比较容易，要肯定地说它是什么则相当困难。我们不妨姑且认同狄百瑞的看法，即以孔子的“天”是“宇宙最高的道德秩序”(the supreme moral order in the universe)。我并不完全同意冯友兰说孔子的“天”是“一有意志之上帝”或“主宰之天”，但当冯氏说“孔子自以为所负神圣的使命，即天所命”时，他确实有坚实的根据。[43]就我个人所见，“宇宙最高的道德秩序”之说似乎过于非人格化而嫌太弱，“有意志之上帝”则太人格化而嫌过强，真相也许在二者之间。无论如何，就本文目的而言，我们只要这样说便够了：孔子相信天向他显示真“道”，他的人生使命便是将这神圣的讯息传递给全人类。我相信在我们早先对《论语》“凤鸟”与“河图”的讨论中，这一论点已经成立。楚狂接舆为什么说孔子是其德已衰的凤鸟？我相信这是指他与“天”相沟通的能力已因衰老而弱化，正如孔子自叹：“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公！”接舆显然同情孔子一生为“天”传道，他言之谆谆而世人则听之藐藐，因此不禁发此慨叹。

现在，在前述理解的基础上，我要试着提出进一步的想法：不单是孔子的宗教信仰深深植根于商周的礼乐传统，而且自觉或不自觉地，他在思想和行动中也往往表现出，好像沟通天地是他本人的大任所在。出于某种原因，孔子相信这一责任已由天加诸其身。但这么说并不表示我们应把孔子（和孟子）看成一个新形态的“巫师”。我要说的只是，作为巫传统核心特色的天地交通，以及与此相关的许多其他个别信仰，在轴心时代及其后，仍然继续在引导着中国人的思维方

式。但基本上，这个连续性必须被了解为思维结构或模式的连续性，而非思想的实质或内容之一仍旧贯。而即使所谓结构或模式的连续，也不是直线式的，因为其间经历了一个“诠释与置换的双重过程”(a double process of interpretation and transposition)。换言之，即前此礼乐传统中某些宗教性、神秘性的观念及其运作方式，在轴心突破以后，已被移置于哲学思维的层次而获得新的诠释。这和古希腊在轴心突破时期所经历的思想变化过程颇为类似。道慈分析柏拉图怎样从萨满教的基址上发展出一套新哲学思维的系统，他举出的例证中包括下面三项：

> 萨满的“出神”(trance)及其神秘自我(按：“occult self”即指灵魂而言)主动地离开躯体他游，一变而成为(哲学家)心灵退出眼前生活而集中于沉思苦虑，以净化理性的灵魂——柏拉图则认为这是由传统逻格斯(logos)的权威造成的习惯。萨满在出神状态中所获得的神秘知识则一变而成为(哲学家)对形上真理恍有所见。至于萨满对以往多次转世的前生“回忆”，复一变而成为抽象“理型”的“回忆”，因而构成了新的知识论的基础。[44]

以上三例中，第二、第三两例稍识柏拉图思想的人不难一望可知，但第一例则不妨略补充几句话，以为读者进一步理解之助。所谓哲学家心灵退出眼前生活而集中于沉思苦虑云云，是指苏格拉底的行为而言。柏拉图在《宴谈篇》(*Symposium*)中，两次记述苏格拉底忽然站立不动，心灵已不在此时此地，进入了一个更高的精神世界，他第一次忘了吃饭，从上午站到下午，第二次更厉害，整整在庭院中站了一整夜，正合乎我们所谓“废寝忘餐”的成语。依道慈之见，这便是从萨满的“出神”和生魂离体的习惯转移过来的(*Symposium* 175a—e;

220c—d)。苏格拉底和柏拉图虽从萨满教中推陈出新，但他们决不停留在萨满教的水准，而是跳上了哲学思维的境界。相较之下，孔子、孟子以及其他先秦诸子也是如此；他们化腐朽为神奇，超越了巫，而把中国的精神世界提升到了更高的阶段。

回到孔子，我倾向认为，孔子对于商代几位大巫师的记忆，直接或间接地，助长了他想将天“道”传播到人间的强烈使命感。作为殷遗民的后裔，孔子对其祖先的历史一向抱着热烈的兴趣。这一点在他要求见郯子询问凤鸟传说这件事上表现得十分清楚。无疑的，他非常了解商的历史。与轴心时代不同，在神权时期的商代，巫师享有异常崇高的社会地位，在宗教领域和政治领域内都拥有极大权力。商代巫师中，巫咸和巫贤父子尤为出名。在1916至1918年间出版的对巫咸和商代巫者的一系列研究文章中，狩野直喜(1868—1947)极详尽地检视了与此问题有关的古代文献与传统注疏。[45]就我所知，狩野是第一个确认巫咸和巫贤为商代巫师的现代学者，这个看法现在已被普遍接受。他的论点非常有说服力：跟周代相比，巫师在商代扮演的宗教和政治角色远为重要。狩野直喜也让我们注意到巫咸和巫贤是父子的古老说法。无论就商代世袭贵族体制，或中亚、东北亚萨满多为世袭一事而言，狩野的这个发现都有高度的合理性。毋须强调，狩野的早期发现已由晚近的考古发现所进一步证实。一个例子是，我们在甲骨文中找到了巫咸的名字(如“大〔甲〕宾于咸”、“咸〔宾〕于帝”之类)[46]。理解这个背景后，我们便能更清楚认识巫咸和巫贤的重要性，一如他们在《史记·殷本纪》中被描写的那样。巫咸“治王家有成”，得到贤相伊陟的赞美。在帝太戊时期，他们两人共同承担起商朝复兴的大任。史书甚至说巫咸曾留下两种著作，一份很像是有关他在朝的治术(《咸艾》)，另一份很可能是太戊时期的纪事(《太戊》)。巫贤则任职于祖乙王廷，那时商朝经历了再度的“复兴”。

这次复兴的大功似乎主要成于巫咸之手，因为史书上只记载了他一个人的名字(《史记·殷本纪》)。不消说，这一传说是不是和事实相符，现在已无法确定。但这一点就本文的论旨而言，则是无关紧要的。这里应当注意的是：以商代大巫的政治功能而言，上引的传说大致与孔子的历史记忆相去不远。我们可以合理地推想，在孔子心中，他也许会把巫咸这样的人物看作是当时的大政治家，曾对商代的治道作出过重大的贡献，因此是特别值得尊敬的。前引《庄子·天运》中，与《洛书》(九洛)有关的巫咸祒即是商代的巫咸，谈论的也是"治"道；这也反映了后世对于这位大巫的一种记忆，让我作一个大胆的推想：当孔子晚年慨叹"凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫"，又当他死前伤感地说"夫明王不兴，而天下其孰能宗予"，他心中浮起的也许正是对巫咸父子复兴大业的记忆！

在这一点上，下面这个异议很自然会产生：孔子一生都奉周公为楷模，他从来没有提到过巫咸、巫贤，我们怎能妄言他受过殷代巫师的精神感召呢？孔子熟习殷史与殷礼，前面已论证过了。他临没自称"殷人"，又特提"两楹之间"的殷制，明载于《礼记·檀弓》。巫咸父子是殷史上两位大名鼎鼎的政治家，不但见于《尚书·君奭》，而且流布在许多先秦文献中。"信而好古"的孔子必知其人，是无可怀疑的。在这一假定的基础上，我想对上述的异议作出两点回应。第一，我仅仅是说，巫咸、巫贤作为能沟通天人之间的政治家可能对孔子的文化、宗教的使命感发生过启示作用，虽然他们并不是推动孔子精神发展的唯一源头。第二，对孔子影响最大动力确是周公，但孔子所崇敬的周公也同样担任过"群巫之长"的角色，至少有一次是如此。我指的是周公为武王祈寿的事。克商后两年，武王得了重病，周公想代兄死，因此他向天上的祖灵祈祷，希望祖先能说服上帝同意他的请求。关于这个祈祷仪式，《尚书·金縢》这样记载：

公乃自以为功，为三坛同墠。为坛于南方，北面，周公立焉。植璧秉珪，乃告太王、王季、文王。史乃册祝……

文中为何说周公“乃自以为功”呢？它让我想到，在这个非常特殊的场合，周公不信任“巫”（巫师）、“祝”（祭司）交通天地的“功”。他决定自己接管巫或祝的宗教职能。仪式中运用到的玉璧的象征，同样很有意义。正如理雅各（James Legge，1815—1897）所指出，璧“被描述为倚在方形基底，外边是像天的拱形的圆形”[47]。据《周礼·春官宗伯·大宗伯》，“以苍璧礼天，以黄琮礼地，以青圭礼东方”。注释家对璧与琮外形的讨论极为繁复，但有一个共识是，璧外圆内方，琮则正好相反。至于珪（圭），则是春天——宇宙万物初生之时——的象征，其圆顶方底的形状，也象征天与地的合一。[48]因此，用在这场礼仪中的璧和珪，就像琮的情况一样，强而有力地指示着巫文化的存在。尤有进者，根据《史记·周本纪》，周公在祈仪前，还先“祓斋”，即净化、禁食（《史记·周本纪》）。这正是巫在降神前必须做的准备。周公所行既如此，孔子对周公的崇敬似乎并不妨碍他同时受到如巫咸这样的商代大巫师所启发。正好相反，两者也许刚好有互相加强的效用。[49]

总结地说，让我简单以三点来概括巫传统对孔子思想中宗教向度的影响。首先，我们必须理解，这是通过源远流长的礼乐传统而衍生的间接影响，而礼乐传统从一开始便弥漫着巫文化的信念和实践。其次，孔子对天作为道德根源的深刻信仰和他替天传道的使命感都是从礼乐传统的宗教根源中生长出来的。但孔子的天的观念，经历了一个人文和伦理的再定向，它不能和商周时期的“帝”或“天”等量齐观了。第三，巫传统的“通天地”为孔子提供了一个出发点，使他终

于能发展出人得以个人身份,自由而且直接地,与“天”交通的构想。不但如此,再从他关于“凤鸟”与“河图”的感慨来看,如果我仍疑心他在信仰方面受有巫文化的终极影响,也许并不算过于大胆吧!因此很自然地,有些西方读者,如芬格莱特(Herbert Fingarette),会“发现《论语》中有些话语似乎透露了一种对于重要的魔术力量的信仰”[50]。然而,仅靠哲学论辩似乎不足以完成除魅的工作,来自历史研究的协助是必不可少的。

在本研究的脉络中,我想着重强调,一般轴心思想家特别是孔子身上的巫文化遗痕是一个活生生的历史见证,显示他们都曾与礼乐传统中巫的影响作过精神上的斗争,因为在轴心时代,巫文化仍然是很有势力的。但轴心思想家们通过斗争,各以不同的程度把自己从巫的魅力中解脱了出来,因而合力发动了一场全面的思想突破。在这层意义上,轴心思想家必须与最广义的巫师(包括祝、史、卜等)加以区分。这两种功能类型之间有巨大而众多的差别,有些在上面已提过了。这里让我从历史的观点指出他们之间两个互相关联而又对比鲜明的特点。第一,巫作为天地间或人神间的媒介,基本上是个工具,就像礼器,是为普世君王服务的。这在甲骨文和其他商周文献中随处都可以得到印证。我这样说并不排除一个可能,即他们之中偶然也产生过少数卓越的人物,如商代的巫咸或周代早期的史佚,他们可以超越时代限制而发展出个人的原创思想。但作为礼乐系统中的宗教职能阶级,一般来说,巫师不像轴心突破时期的思想家(按:即所谓“先秦诸子”)那样,可以在思想和行动上发挥个人的自主权。第二,作为君王的工具,巫往往有义务为既有秩序辩护并支持它的运作,如巫咸和巫贤之例所示。在最糟的情况下,就像在西周厉王的暴政下,巫甚至要充当他的特务,帮他消弭所有反对的声音。与此成为对照的是,轴心思想家就像韦伯所说的“先知”,时常援引道或天的道

德权威,“在重要的事务上把自己明确放在既有秩序的对立面”。就我们所知,这一批判性的向度在巫的身上是明显找不到的。

让我把我的意思说清楚:我之所以将轴心突破联系到巫文化,绝不是说,中国宗教在孔子时代依然处于“原始”阶段。事实上,礼乐传统中的繁复祭祀系统,作为一种宗教形态来看,已发展至高度成熟的境界。但不可否认的是,这一传统长期以来一直在巫文化的影响之下。孔子不能完全摆脱某些巫的观念的纠缠是不必诧异的。他自幼即受“礼”的熏陶,中年以后作为轴心突破的一位先驱,他自然是以礼乐传统作为思想或哲学突破的主要对象。但是由于他采取了重新诠释而不是全面拒斥的态度,因此对礼乐传统(包括其中巫的成分)既有所弃置,也有所继承。这正符合黑格尔(Hegel,1770—1831)所特别强调的辩证历程——所谓“奥伏赫变”(Aufhebung)——既有扬弃,也有保存。但是另一方面我们也必须清楚地认识到,孔子从未正式倡导过“礼”传统中那些神奇(巫)的向度。相反的,“子不语怪、力、乱、神”(《论语·述而》)是他一贯的思想立场。我们可以说,在他的有关“道”的构想中,孔子已将“巫”的精神因子压缩至非常边缘的位置。如我们前面已经看到的,只有在无法实现其神圣使命而深沉绝望的状态中,这一面向才偶然浮现。如果孔子晚年学《易》是可信的(《论语·述而》:“五十以学易,亦可以无大过矣。”),他的目的也绝不是要宣扬巫师的占卜技能,更不是为了和神鬼世界进行沟通。他也许相信“学易”可以获得一种感化人的精神力量,其功能与巫师的“神通”有相似之处,甚至二者之间很可能有某种渊源(西方学者如史华慈便曾用“spiritual-magical power”描述《论语》中的“德”)。但孔子的“神通”是完全为“道”服务的。《易·系辞上》说:“夫易,圣人之所以极深而研几也。唯深也,故能通天下之志;唯几也,故能成天下之务。唯神也,故不疾而速,不行而至。子曰,易有圣人之道四焉者,此

之谓也。”可见孔子“学易”与巫师的占卜之间是大有区别的。马王堆帛书《要》的作者假圣人之口说“吾与史巫同涂而殊归者也”，似乎捕捉到了孔子的真精神。

六、从天人合一到内向超越

在这最后一节中，我必须将上面各节所分头讨论的相关部分统摄起来，作一提纲式的总结。为了完成这一任务，我决定将焦距集中在“天人合一”和“内向超越”两个论题上面。为什么呢？理由有三：第一，“天人合一”是中国思想的主要特色之一，在今天已取得越来越多的学人的认同，这一点我已在“引论”中指出。不但如此，与西方哲学相对照，这一中国特色则更显得非常突出。[51]按之史实，“天人合一”的观念，从上古三代到孔子时代，经历了一个很长远而又繁复的演进过程；中国的轴心突破则恰好发生在这一观念从量变转入质变的最后阶段。因此“天人合一”的动态与中国古代思想的起源可以说是互为表里的一体两面。第二，“内向超越”是中国轴心突破所采取的特殊方式。古代经历过“轴心突破”的几个高级文明如希腊、以色列、印度、中国等，其宗教与文化背景各有不同，因此突破的方式和超越的形态也彼此不同。中国的特殊背景是三代以来的礼乐传统，儒、墨、道诸家创建人都在这一传统中受过很深修炼；通过“内向超越”的途径，他们从内部更新了礼乐，把它提升到前所未有的哲学高度。所以对这一内向超越历程的重构最能使我们认清中国哲学史（或思想史）究竟是怎样开始的。第三，“天人合一”和“内向超越”在概念上虽可以分开讨论，但在实践中却是密切互动的，读下文可知。

“天人合一”虽然可以有种种现代的涵义，但在中国古代文化史上则主要以两个不同的形态出现。最早的“天”指神鬼世界，《墨子·

天志上》"祭祀上帝、鬼、神而求祈福于天"一语最可证"天"统括"上帝"、"鬼"、"神"等而言。这一意义的"天"后来在三代礼乐传统中获得系统的发展。轴心突破以后，一个新的"天人合一"说出现了。在此新说中"天"不再是鬼神世界。经过与轴心突破俱来的哲学诠释之后，"天"一变而成宇宙本体；各家为说虽不无分歧，但不能掩其大方向之相同，所以都争着以"道"自命。换言之，新"天人合一"之"天"即是"道"；董仲舒"道之大原出于天"(《汉书·董仲舒传》)的名言适足为新说作注解。

最早的"天人合一"，分析到最后，是人与作为神鬼世界之"天"如何交通的问题。在"引论"中我们已介绍过传说的颛顼时代关于"绝地天通"的神话。从字面上说，"绝地天通"和"天人合一"处于完全相反的立场，但细察其内容，"绝地天通"其实正是"天人合一"的一种特殊方式：地上人王利用巫在人神之间的中介功能，对于"天"的绝对权威加以政治操纵。颛顼神话本身自然无从取证，然而现代地下考古往往能在无意之间为这一神话提供一种历史的解读。苏秉琦(1909—1997)先生研究良渚文化(西元前第三千年中期开始的)，对于其中一个遗址的祭坛和玉礼器(如琮、钺等)曾提出了以下的观察：

> 男觋女巫脱离所在群体葬地，集中葬于祭坛，是巫师阶层已形成才可能出现的现象。……瑶山等地墓葬最值得重视的现象，是琮、钺共为一人随葬物，显示神、军权集于一人的事实。玉琮是专用的祭天礼器，设计的样子是天人交流，随着从早到晚的演变，琮的制作越来越规范化，加层加高加大，反映对琮的使用趋向垄断。对天说话、与天交流已成最高礼仪，只有一人，天字第一号人物才能有此权利，这就如同明朝在北京天坛举行祭天仪式时是皇帝一人的事一样。这与传说中颛顼的"绝地天通"是

一致的。[52]

良渚文化正处于传说中五帝时代的前后期之间，与颛顼约略相当，因此可以看作是“绝地天通”的一个史影。良渚的发现也证实了远古政治社群（无论大小）的“天字第一号人物”确曾依靠巫师的法术以垄断与“天”的交通。“绝地天通”严禁社群中一切个别成员与“天”交通，但“天字第一号人物”（即后来的“余一人”）却是唯一的例外；他以“余一人”的身份，代表整个社群与“天”交流。“余一人”往往指定他信任的巫师通过祭祀和占卜方式与“天”进行沟通，但有时也以“群巫之首”的资格亲自登场。这在殷代卜辞中已获得充分的印证。毫无疑问，后世礼制中的“天子祭天”（《春秋公羊传》〔《十三经注疏》本〕，卷12，“僖公三十一年”条）便是从“绝地天通”的原始模型中逐渐演进出来的。不但如此，“余一人”独享“天人合一”的特权也可以看作是“天命”论的远源。

这一最古老的“天人合一”论可以说是一种宗教—政治的想象（a religio-political imagination），但它流行的时间很长久，直到轴心时代才出现另一哲学性的新说与之相辅以行。这是因为旧说仍有其功能，并非新说所能完全取代；苏秉琦引明代皇帝在天坛祭天的仪式即是最有力的说明。然而这里我必须郑重指出，作为宗教—政治想象的“天人合一”论在殷周之际却发生过一次划时代的变动。近代学术界注意到殷末周初有“天命无常论”的兴起，如《尚书·君奭》之“天不可信”、《诗·大雅·文王》之“天命靡常”之类的说法到处可见，以致有人认为“周人根本在怀疑天，只是把天来利用着当成了一种工具”[53]。这当然是以今人之心度古人之腹，未免离题太远。就阅览所及，我认为傅斯年先生《周初之“天命无常”论》（《性命古训辨证》中卷第二章）最具说服力。这里只能提及其中三个要点：第一，周初人

之"敬畏帝天",《诗》、《书》中证据多不胜举,所以周人对"天"确有坚固的信仰,绝不可能视之为一"空壳",或"口中之一符号"。第二,《君奭》篇中"天不可信"之语,其前有"有曰"两字,可知是前人之言,并不是周公自己的想法。据傅先生推测,这也许出自"商代老成人"之口,因为他感到"天"将弃商而去了。第三,由此而推至"天命无常",则知此说代表了殷周之际人们对于"天"(或"帝")的一种新理解。以前在"绝地天通"的模式下,得到"天"或"帝"庇佑(即周代所谓之"天命")的王朝(如夏、殷)似乎有一种信仰,认为只要"余一人"继续通过巫术的媒介与"天"或"帝"维持着良好的关系,他的王朝便可以高枕无忧。这便是上面所引墨子的话:"祭祀上帝、鬼、神而求祈福于天。"但这一古老的信仰至迟在殷代末期已开始动摇,因此当时"老成人"才发出"天不可信"的警告。另一方面,在殷、周易代之际,周人对于"天"和"天命"发展了新的看法:地上王朝在获得"天"(或"帝")授以"天命"之后,怎样才能年复一年地保有它,显然成为周人最重视的问题。他们已不相信仅凭"余一人"的祭祀即可收到"祈福于天"的效果。傅先生详引《诗》、《书》,综论周初人对于"天"或"帝"的认识如下:"上帝乃时时向下方观察着,凡勤民恤功者,必得上帝之宠眷,凡荒逸废事者,必遭上帝之捐弃。周代殷命即此理之证据,宜鉴于殷,知所戒惧,必敬德勤民,然后可以祈祷皇天,求其永命不改也。必自身无暇(按:"瑕"字之误),民心归附,然后可以永命霝终也。"(《性命古训辨证》,页298)这一概括可以视为"天命无常"的确解,即"天命不常与一姓一王",关键唯在受"天命"的王朝是不是能不断"勤民恤功",即为在下的小民做种种好事(当时人谓之"德")。所以在《书·召诰》中,周公一再告诫成王"不可以不敬德",并举夏、殷两朝因"不敬厥德"而失去"天命"为前车之鉴。他最后更特别叮咛一句:"王其德之用,祈天永命。"

以傅先生的研究为出发点，我要别进一解，将"天命无常论"和"天人合一"的新发展联系起来，略作讨论。为什么在天命无常论中"天"或"帝"将"民"的重要性提得这样高，以致"民"是否满意王朝的统治竟成为"天命"是否延续的必需条件？把这一点和《泰誓》"天视自我民视，天听自我民听"（《孟子·万章上》所引）合在一起看，显然"天"（或"帝"）对于"民"的一举一动时时都在注意之中。这里自然而然地引出了一个问题：在"绝地天通"的禁条下，"余一人"垄断了与"天"的交通，一般小民的感受究竟通过什么方式竟能进入"天"的视听范围呢？《召诰》中有几句话恰好解答了这一疑问：

> 天既遐终大邦殷之命，兹殷多先哲王在天，越厥后王后民，兹服厥命。厥终，智藏瘝在。夫知保抱携持厥妇子，以哀吁天，徂厥亡，出执。呜呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋。王其疾敬德。

这段话主要是召公对即将亲政的成王陈述天命从殷转移到周的原因。殷之先王多贤哲，此时都"在帝左右"，但仍不能挽救其最后的王（即纣）丧失天命，因为在他的统治下，贤人隐退，在位的都是些坏人。他的虐政逼得小民走投无路，只好携带妻子儿女向"天"呼吁，诅咒其速亡。"天"也哀痛四方之民，终于将眷顾之"命"交给了周。这几句话终使我们知道：民虽不能直接和"天"交流，然而他们"穷则呼天"，对暴君和虐政的诅咒却可以收到"上达天听"的效果。

在上古宗教—政治的想象中，这是一个具有划时代意义的发展，将"天人合一"推上了一个崭新的阶段。此中最重要的一点是"天"似已不肯偏信"余一人"的片面之词，而开始主动地去听取"四方民"的声音，然后再决定"天命"的归属。于是"天人合一"从"天"与"余一

人"的"合一"竟一变而为"天"与"四方民"的"合一"。《书·皋陶谟》"天聪明自我民聪明"一语,曾运乾先生认为是讲"天人合一之理,明天命本于人心";他以"民"释"天人合一"之"人",得其正解(见本文"引论"节)。但曾先生之说实本之传统注疏,孔颖达(574—648)《正义》曰:

> 皇天无心,以百姓之心为心。此经大意言民之所欲,天必从之。聪明谓闻见也,天之所闻见,用民之所闻见也。(中略)此即《泰誓》所云:天听自我民听,天视自我民视。故民所归者,天命之。[54]

这一建筑在"天"与"民""合一"的基础之上的"天命论"从此成为定本,以后历代统一王朝所宣扬的"顺乎天而应乎人"或"天与人归"无不出于这一定本;"余一人"在"绝地天通"禁条下独占与"天"交通的特权至此终结。

最后我要讨论轴心突破之后,一种全新的"天人合一"说的出现。这个新"天人合一"中的"天"和"人",其涵义与旧说大不相同,前面已说过了,下面论"内向超越"时,还会作进一步的解释。在上面第三节中,我们已看到雅斯培将中国先秦诸子和希腊哲学家、以色列先知和印度苦行者相提并论,肯定了他们分别开创了一个轴心时代。这四系人群虽然文化背景各异,但却具有三项共同点:第一,他们同是自己文化中最早的精神觉醒的群体;第二,他们都是以个人身份出现的哲学家或思想家,并且进行着独立的思维;第三,他们"透过越来越意识到自身处于存有的整体(the whole of being)之中,意识到必须依靠自力才能上路,人终于超越自我而打开了局面"。第三点中所谓"意识到自身处于存有的整体之中",其实便是先秦诸子所追求的"天

人合一”，可见发生过轴心突破的文化，其哲学家或思想家大致都首先面对过如何获致“天人合一”的问题。雅斯培的观察也在韦伯关于古代知识阶层开创新宗教或思想体系的讨论中得到印证。韦伯也认为这一“知识阶层寻求各种方式……赋予其生命一种普遍的意义，并由此实现与自身、他人以及宇宙的合一”（引在第三节）。如果我们信任雅氏、韦氏两人的比较文化史，则“天人合一”并非中国所独有，而毋宁是经过轴心突破的四大古文明的共同经验。然而“天人合一”的具体内涵及其发展过程确因文化传统的不同而异趋。以下让我回到中国的情况。

从比较文化史的角度看，孔子可以说是中国轴心突破的第一位思想家。从他对于“天”和“天命”等观念的认识，我们可以清楚地看到一个全新时代的降临。孔子谈及“天”时，往往出之以他个人与“天”打交道的口吻，例如“知我者其天乎！”（《论语·宪问》）、“吾谁欺，欺天乎！”（《子罕》）、“天丧予，天丧予！”（《先进》）、“天生德于予”（《述而》）。他提到“天命”也有两次：一次是他自述“五十而知天命”（《为政》），另一次是讲“君子”与“小人”的歧异之一即在于前者“畏天命”而后者则“不知天命而不畏”（《季氏》）。这两处显然都指个人与“天命”的关系，与王朝受“命”于“天”的涵义完全不同。孔子出身于古代礼乐传统，“天”与“天命”都是这一传统中的中心概念。他说“知我者其天乎”，这个“天”似乎仍然带有“天神”、“天帝”的宗教意味。但就“天”与“天命”完全用之于个人身上而言，孔子已确切无疑地从内部改造了古老的礼乐传统，正合于第二节引韦伯的话，即孔子并不从原有传统中抽身而出，而是对之“从哲学角度加以重新阐释”，这是中国轴心突破的基本方式。更重要的是，孔子的个案也印证了雅斯培的观察：他是最早出现的一位“哲学家”，“作为个人，敢于依靠自己”去开辟一个更高的精神世界。

孔子用“天”字虽偶有礼乐传统中旧义的遗痕，但大体上说，其“天”并不指神、鬼世界，“敬鬼神而远之”（《雍也》）一语便是明证。若更从“朝闻道，夕死可矣”（《里仁》）的话推断，其“天”必与“道”的涵义相近，可以无疑。本节开端时，我曾指出：轴心突破后的“天”大致可以理解为宇宙的本体，或称之为“道”；在第四节中我则称之为“气化宇宙论”。现在让我对这一问题作一简要的概括以澄清所谓“道”的性质。孔子处于轴心突破的早期，“道”的概念虽已成立，但涵义尚未及充分展开，因此我决定引西元前4世纪几位思想家对于“天人合一”理想的描述，以见当时主要流派在分歧中仍存在着一片重叠的共识（overlapping consensus）：这是因为轴心突破是一个横跨两三个世纪的历程，至4世纪才发展到成熟的境地。孟子作为依靠自力的“哲学家”，以下面的方式表达出他对于合一境界的个人向往：

> 万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。（《尽心上》）
>
> 夫君子，所过者化，所存者神，上下与天地同流……（《尽心上》）

庄子则说：

> 天地与我并存，而万物与我为一。（《齐物论》）

《天下》篇中有一句话恰可印证此语：

> 独与天地精神往来而不敖倪于万物。

《天下》篇引惠施的话：

泛爱万物，天地一体也。

孟、庄、惠三人分别出于儒、道、墨，在先秦最具代表性，但思想虽异，所向往的“合一”境界却有着惊人的一致性，即认定“人”和“天地”、“万物”同属“一体”。作为轴心时代思想家，他们从个人本位出发，也同样强调“人”必须与“天地”、“万物”保持在“合一”的状态。这当然不可能指人可以与具体的天、地、万物合而为一，那是完全讲不通的。深一层分析即可知，这是指创生宇宙万有的精神原动力而言。他们大致都相信，宇宙间流行着一种精神实体，不但是万有（包括人在内）的生命之源，而且更是人的价值之源。就生命之源而言，它的基本素材是所谓“气”，上面第四节已谈过了。这里应该补充说明的是：人与天地、万物同由“气”构成，所以才被视为“一体”；孟子所谓“万物皆备于我”、“与天地同流”和庄子所谓“天地与我并存，而万物与我为一”也都预设了“气”为宇宙万有的共同原料。但是“气”有种种不同程度的精和粗，如何组织安排无数程度不同的“气”成一井然有序的宇宙则不能不假定有一精神原动力时时支援而发挥作用。对于人而言，宇宙秩序所体现的是一套价值系统。基于这一认识，轴心思想家于是称此最高的精神原动力为“道”，我们只需一读《淮南子·原道训》即可得到充分的印证。《淮南子》是后世作品，对于“道”为生命之源和价值之源，不免极尽夸张之能事，然而所表达的关于“道”的核心观念却有先秦文本的根据。又同书《俶真训》说“道有经纪条贯”，这句话更可以使我们了解轴心思想家为什么要称此精神实体为“道”。

由以上的概括可知，这一新起的“天人合一”说和轴心突破前的旧说形成了鲜明的对照。两者之间的歧异很多，但我要强调下面三项最显著的不同：第一，旧说中的“天”是人格天（或“人格神”，

“personal god”)；若将此“天”看成一高于人间世的超越领域，则不妨称之为鬼神世界（相当于《周礼・春官・大宗伯》所说的“天神、人鬼、地示”）。新说中的“天”则是“道”，大致可理解为宇宙万有背后的精神原动力。（《庄子・天下》篇“与天地精神往来”中之“天地精神”四字约略与之相当。）轴心突破后的古代文明都出现一个精神层次更高的超越世界，对于现实世界起着批判、监督、提升的作用；这个超越世界在古代中国便落在“道”的身上。第二，旧说中的“人”是集体本位的，即由“余一人”代表他的王朝和下民接受“天命”以君临天下。对照之下，新说中的“人”则是个人本位的，即个别的人作为宇宙万有中最精微的同质分子（或可用传统的“万物之灵”一词），必须不懈地求“道”以回到生命之源和价值之源。第三，在旧“天人合一”系统中，“余一人”必须依赖巫术为中介以上通于“天”（或“帝”），因此上古三代以来的巫师逐渐发展出一套祭祀之“礼”，与“天”进行沟通，这便是墨子所谓“祭祀上帝、鬼、神而求祈福于天”。但在新说中，个人与“道”相通则毋需借用巫师的外在力量；恰恰相反，个人求“道”全赖一己的精神动力。这一精神动力内在于“心”，但必须不断修养培育，才能上达“道”的超越领域。总之，分析到最后，轴心突破后所谓“天人合一”其实便是“心”与“道”的“合一”；关于这一点，下面将有进一步的讨论，暂止于此。

接着让我们对新旧两系“天人合一”说之间的关系略加检视。新说是轴心突破的产品，与系统的思想（或哲学）同时开始，而且从此成为中国思想史上的核心问题之一。现代学人一再强调“天人合一”是中国思想的一大特色，基本上即指新说而言。但新说并未取代旧说，而是与旧说分占了不同的领域。大体言之，新说的基地是学术与思想，旧说则活跃于政治—宗教的世界；二者之间虽不无交涉甚至重叠，但界线却是分明的。这两者的分野早始于轴心时代，秦、汉以下

仍沿而未变。因此新说在魏晋玄学和宋明道学中各有新的发展,而旧说则继续以“天命论”为统一王朝的合法性提供理据。另一方面,我们也可以将新旧两系“天人合一”说分别系属于精英文化(elite culture)和民间文化(popular culture)之下。新说一直握在“士”阶层的手中,这是不待说的;由于鬼神信仰的缘故,渊源于巫文化的旧说则在民间有长远的影响,上面第四节已揭出,读者可以参阅。

以思想的实质内涵而言,新旧二说之间的差异非常显著,几乎可以说是南辕北辙。然而若换一个方向,从思维模式(mode of thinking)着眼,则新说正是从旧说脱胎换骨而成。因此仅就整体结构而言,新说和旧说显然一脉相承,否则“天人合一”作为一个概括性的描述词便不可能施之于内容截然不同的二说而却同样恰如其分了。先让我以最简明的方式说明所谓结构的一脉相承:在旧说中,“余一人”向人格“天”“祈福”必须通过巫的中介。巫之所以有此神通,除特殊禀赋和家世传衍以外,是由于受过一套严格的精神训练,养成了种种沟通人世界与神鬼世界的技能。[55]试与新说加以对照,个人为了回到生命之源和价值之源而寻求与“道”合一,也必须通过内在的“心”为中介。“心”何以能承担起这一重要的任务呢?一方面,这是因为“心“由最精致的“气”所构成。另一方面,则每一个有志求“道”的人都必须对自己的“心”进行长期的修养,如孟子“养浩然之气”(《公孙丑上》),或庄子“气也者,虚而待物者也,唯道集虚”(《人间世》)。稍后荀子以“治气养心之术”来界定“修身”的意义(《荀子·修身》),更是精当之至。可见“心”也和“巫”一样,非经严格修养便不能沟通超越世界(“天”)和现实世界(“人”)。

但是新“天人合一”说之所以亦步亦趋地继承了旧“天人合一”说的结构并非出于偶然,而是在很大的程度上受到轴心突破的特殊文化背景——礼乐传统——的制约。前面早已指出,礼乐作为沟通

"天"、"人"两界的中介系统与巫文化之间存在着极深的关系。《说文·示部》:"礼,履也,所以事神致福也。"《史记·封禅书》引《周官》,说"祀天"、"祭地祇""皆用乐舞,而神乃可得而礼也"。《礼记·乐记》总论"礼乐"则说:"及夫礼乐之极乎天而蟠乎地,行乎阴阳而通乎鬼神,穷高极远而测深厚。"这些关于礼、乐的描述,所用的全是巫的语言,一望可知。礼乐的功用是多方面的,非一端可尽,我绝无意将之与巫术等同起来。但是无可讳言的,沟通"天"、"人"两界毕竟是礼乐的重要功能之一。说明了礼乐的背景之后,新旧两系"天人合一"在结构上的连续性才能获得彻底的澄清。中国的轴心时代是先秦诸子开辟出来的,雅斯培也特别以孔子、老子、墨子、庄子、列子等人为最先在中国出现的"哲学家"[56]。略加考察,我们便立即发现:这些早期轴心思想家都是长期浸润在礼乐传统之中然后才突围而出,各自在新辟的思想世界中开宗立派。他们已克服并超越了礼乐传统中巫文化的部分,也不相信巫具有如所宣扬的"天"、"人"交流的神通。但是他们所面对的问题却与旧"天人合一"至少在形式上有一共同之处:正如代表王朝全体的"余一人"必须时时和人格"天"进行交通以争取"天命"的延续,轴心突破后的思想家也必须攀登"道"的超越领域,以寻求价值之源。但个人如何才能与"道"交通呢?旧"天人合一"说中"巫"的功能在这一关键所在发生了启示或暗示的作用。轴心突破后的思想家在求"道"的过程中体悟到,个人与"道"的"合一"也同样离不开中介物,但是作为靠自力求"道"的思想家,他们发现:这一中介物不是旧说中的巫术,而是个人自己的"心"。必须郑重指出,以"心"为人与道之间的中介是中国轴心突破的一个最大的文化特色。前面曾提到"内向超越"为中国轴心突破所采取的特殊方式,现在我们可以更下一转语:正是由于"心"被赋予中介的功能,中国轴心突破才一步一步地被推上"内向超越"的途径。以下让我对这一转

语略作说明，以结束本节。

首先我要指出，轴心思想家对于“心”的中介功能的理解，在有意无意之间，采用了“巫”的原型。儒家心学大师孟子讨论“心”的特质时说：“孔子曰：‘操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。’惟心之谓与？”（《告子上》）孔子此语不见于《论语》，但既是孟子所引，其真实性应该很高；孟子推断这是对于“心”的活动的一种描述，也大致可信。其中“出入无时，莫知其乡”这句话和当时人形容巫的活动方式若合符节，庄子《逍遥游》中的“神人”适可为证。试看篇中对姑射山“神人”的速写：“不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”这一速写其实同样适用于“巫”（或萨满）的身上。萨满在修行时期是不饮不食的，无论在西伯利亚或南美都是一样。[57] 又据西伯利亚南部布里雅特人（Buryats）的传统，“第一个萨满”（First Shaman）是天神造出来的，具有无边的法力，可以乘马在空中飞腾，也可以变幻为种种形相。[58] 这和庄子的“神人”岂不是同一模型中印出来的吗？但庄子的“神人”是一种“寓言”，所寓者即是“心”。支道林说：“夫逍遥者，明至人之心也。”（《世说新语·文学》“庄子《逍遥篇》”注所引）这是一语破的，《逍遥游》中“神人”的活动确是以“寓言”的方式来表达“乘物以游心”（《人间世》）的意思。“心”的中介功能受有“巫”的暗示或启示，《逍遥游》提供了一个最清楚的例证。

其次我还要进一步指出，旧“天人合一”中的降神活动，经过境界的提升和涵义的变更之后，也转化为新“天人合一”的一个重要组成部分。这一点更能说明为什么新旧两系的“天人合一”在整体结构方面是连续而不是断裂的。在第四节中，我已引《九歌》及后世注释，说明巫师必沐浴自净，然后神才能降于其身。在旧系统中，这是“天人合一”的最高阶段，因为“神”以巫身为寄居之地，二者的“合一”终于走到了尽头。在轴心思想家的构想中，新“天人合一”的最高阶段则

是“道”进入“心”而长驻其中。限于篇幅，这里只能征引几条主要材料，略作解说，但不可能充分展开论证。《管子·心术上》说：“虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处。”这句话就字面来看，完全是对于降神的描写。但后文论“心”如何得“道”时还有下面一段话：

> 去欲则宣，宣则静矣。（旧注：“宣，通也；去欲则虚自行，故通而静。”）静则精，精则独立矣。独则明，明则神矣。神者，至贵也。故馆不辟除，则贵人不舍焉。故曰：不洁则神不处。

这几句话正是对前一语的解说。据此可知所谓“神”并不指“鬼神”之“神”，而是指“心”通过一步一步的修炼（从“去欲”始），最后所达到的精神状态。如果打穿后壁来看，此处所谓“神”即指“道”而言，故云“神者，至贵也”。“神将入舍”之“舍”则指“心”言，而“心”必须修炼得十分干净才能留得住“至贵”的“神”，也就是“道”。“扫除不洁”即“虚其欲”或“去欲”，更是不在话下了。所以我推断《心术》篇作者或许有意用巫的语言（如“神将入舍”）来宣扬“治气养心”的巨大效果，即“道”将进入修炼得清静的“心”并以之为居留的“馆舍”。这是因为降神的故事当时无人不知，借以为喻，最容易取信于人。“神将入舍”之“神”不指鬼神之“神”，在《心术》篇中还有别的例证。《心术下》云：“思之思之，不得，鬼神教之；非鬼神之力也，其精气之极也。”同样的话也重见于《管子·内业》。我在第四节中已引中外有关讨论而略作分析。此处“鬼神”是巫的语言，与“神将入舍”同，但“精气”则是轴心突破以后关于“道”的语言，与“独则明，明则神”之“神”的涵义相近。作者在这里也是借巫的语言以衬托出“精气”（或“道”）的功能，因此在“鬼神教之”四个字之后，赶快下一转语：“非鬼神之力也，其精气之极也。”所以“鬼神教之”与“神将入舍”二例恰可互相印证。

在这一关联上，让我再检讨一下“精舍”、“道舍”两个名词在先秦流行的情况。《管子·内业》一则曰：“心静气理，道乃可止”，再则曰：“修心静音，道乃可得”。这两句话流露出“道”“止”于“心”和“得”于“心”是求“道”者的最高愿望。接着作者谈到“圣人”怎样修养以求“道”，有以下一段话：

> 是故圣人与时变而不化，从物而不移；能正能静，然后能定。定心在中，耳目聪明，四枝坚固，可以为精舍。精也者，气之精者也。

这是描述圣人修炼所得的“定心”为什么会成为“道”的居留之所，并特别使用了“精舍”这一名称。这一段话似乎和上引《心术上》“去欲则宣，宣则静矣”云云可以互相印证。其中唯一不同之处是《内业》以“精”代“神”而已。但“精”与“神”名异而实同，“精”即“精气”，也就是“道”。而且“神舍”、“精舍”又可称作“道舍”，《心术上》又说：

> 德者，道之舍……故德者，得也；得也者，其谓所得以然也。（旧注：“得道之精而然。”）以无为之谓道，舍之之谓德。（旧注：“道之所舍之谓德也。”）故道之与德无间。

“德”即指修炼有“得”之“心”，故成为“道之舍”。“道之与德无间”一语尤值得重视，因为这是指“心”与“道”的“合一”。“道舍”一词又见于《韩非子·扬权》：“故去喜去恶，虚心以为道舍。”旧注云：“去喜恶，以虚其心，则道来止，故为道舍。”《扬权》此语及旧注最可证“道舍”和上引《管子》中“道之舍”、“精舍”、“神将入舍”等等说法是相通的。因此日本学者太田方注《扬权》之“道舍”即引《心术上》“虚其欲，神将入

舍”、《庄子・人间世》“唯道集虚，虚者，心斋也”等文互证。[59] 从“精舍”、“道舍”等名词的普遍流行来看，可知轴心时代思想各派都借用旧“天人合一”系统中降神故事为比喻，以推动“心道合一”的大运动。

最后让我对于“心道合一”运动何以归宿于内向超越，试作说明。大体言之，自西元前4世纪以来，“心”与“道”的合一已成为新“天人合一”的主要方式。无论是孟子的“尽心”、“知性”、“知天”以及养“浩然之气”，或庄子的“唯道集虚，虚者心斋”，分析到最后都可以收在“心道合一”的普遍形式之中。《荀子・解蔽》篇说：“人何以知道？曰：心。心何以知？虚壹而静。”这显然也是“心道合一”的另一表现方式。最近发现的郭店楚简也同样为我们提供了有力的新证。姑举二例以见一斑。其一，《性自命出》篇说：

> 道者，群物之道。凡道，心术为主。道四术，唯人道为可道也。

笺释者用上引《解蔽》篇语与之相证发，是很正确的理解。[60] 其二，《五行》篇说：

> 仁形于内谓之德之行，不形于内谓之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之行。智形于内谓之德之行，不形于内谓之行。圣形于内谓之德之行，不形于内谓之行。德之行五，和谓之德；四行和谓之善。善，人道也。德，天道也。

这一段讨论仁、义、礼、智、圣“五行”，分别以“形于内”和“不形于内”排列，前者称之为“德之行”，后者仅称之为“行”。最后则归结为“善”

和“德”、“人道”和“天道”的对照。自刊布以来，这段文字颇多争辩，这里不能展开讨论。但庞朴先生在《天人三式》中引之为“天人合一”的论据，我认为很值得重视。他解释仁、义、礼、智、圣的“形于内”说：

> “形于内谓之德之行”……其中，仁形于内的“内”，指的是人的内心；而“形”于内则意味着，在此之前，仁是无形的，或者说，是形而上的。（中略）其他“义”、“礼”、“智”、“圣”四句，与此一律。此五种形于人心的“德之行”和合起来，统称之曰德。这个德，从“人”这一方面看，是人对天道的“得”，得天道于人心，所以叫做“德”；若从“天”那一方面看，则是天道在人心中找到了自己的形式，通过人心将自己最终完成；所以说：“德，天道也。”[61]

这一解释很有说服力，把“道”和“心”的合一从“天”和“人”两个相反相成的角度都交代清楚了。这里我只想补充一句，《五行》篇论“道”与“德”的关系和上引《管子·心术上》关于“德者，道之舍……故德者，得也”数语是相通的，成为“道之舍”的“德”其实便是“形于内”的“天道”。

讨论至此，新“天人合一”何以必归宿于“内向超越”已豁然呈露。“心”与“道”的合一最后既体现为“心”为“道舍”的状态，则作为超越世界的“道”已被收入“心”中。当然，个人“心”中所“得”（“德”）之“道”有如鼹鼠饮河，不过满腹，远非“道”的全部。但“心”中所建立的“道舍”却是通向整个超越世界的精神据点；求“道”必先向内转，从“心”开始，这是必然的。我始终认为“内向超越”可以看作中国轴心突破的一个主要文化特色，现在让我对这一概念略作澄清以终结全文。

首先必须指出，我用“内向”一词出于比较文化史的考虑，即与其

他文明的"超越"形态作大体比较而获得的概括语。我的参照系是西方文化,大致可以代表"外向超越"的形态。所谓"外向超越"在我的理解中具有两个基本特征:一、超越世界(或生命与价值之源)在人之外;二、它和人的现实世界高下悬殊,形成两极化。无论就哲学或宗教言,西方都体现了这两大特征。在哲学领域中柏拉图"理型"("ideas"或"forms")世界与感官(sensible things)世界的二分是最有代表性的;前者永恒存有,后者迁流不居,不但相去极远而且高下悬殊。柏氏的"理型"世界的结构尤其受后世重视,这是指他那著名的"好之理型"(Idea of the Good)而言。为了摄"多"(Many)归"一"(One),柏氏特别建造了"好之理型"作为"理型"世界的顶楼。所以他的"一"("One"或可译作"太一")与"好之理型"异名而同实。就一切理型都同具"好"(Good)的性质(essence)而言,我们称它为"好之理型",但就"好"统摄所有理型于其中而言,则可称之为"太一"。总之,"好之理型"是"理型之理型",即具有一切个别理型的共同性质。无论从存有论或价值论的角度说,"好之理型"都是一切个别理型的根源。此所以柏氏在《共和国》中特别将"好之理型"比喻作"太阳",而其他个别理型则是受"太阳"照耀而发出光亮,故只能说是"像太阳"(sunlike)(见 *Republic* VI,508a—509a)。以上我试用最简略的方式勾勒出柏拉图所构想的超越世界的一个轮廓,其用意是要说明这个世界确是外在于人的。关于这个问题,我想引泰勒(Charles Taylor)的一句话来加强我的论点。泰勒对"好之理型"作过下面的评论:

> 在一个重要意义上,我们依恃理性而认可的道德本源(moral resources)并不在我们的内部。这些本源可以看作是外在的,即在"好之理型"之中。[62]

再就宗教领域来看，基督教的“上帝”是从以色列借到西方的。在很长的时期中，教会信仰和希腊古典哲学之间存在着严重的冲突，这是大家都熟悉的事，不必再说。这里我要强调的是：基督教的“上帝”或“上帝之城”（The City of God）明显地属于“外向超越”的形态，最后终于和古典哲学合流，因而更加强了西方文化中原有的外向性格。姑举柏拉图之例，以见一斑。早期基督教神学家因为柏拉图关于“上帝”（Demiurge）的讨论和基督教的“上帝”观有近似之处，竟认为柏氏必曾受古希伯来文字如《旧约》的影响。4 世纪末期奥古斯丁（Augustine，354—430）由新柏拉图派（Neoplatonism）改宗基督教则将柏拉图关于“上帝”的说法和《圣经》中的“上帝”观念结合得更紧密了。[63] 进入中古以后，基督教外向超越的意识已体现在教会制度上面。黑格尔对当时教会中人（clergy）和俗世中人（laity）的两极分化提出了以下的观察：上帝完全掌握在教会之手，而俗世中人则与神圣毫不相干，后者必须通过前者的安排，才有获得上帝赐福之望。中古教会由此陷入了绝对的分裂；此分裂即起于将上帝的神圣（The Holy）认作是外在的事物。[64] 与上述的西方外向超越相对照，我才大胆地提议：中国轴心突破走上了内向超越的道路，不用说，此处所谓“外向”、“内向”只能视为“理想型”（ideal types），并非绝对的分别。但仅仅作为相对性的分别，对于讨论问题还是提供了一定的便利。

最后我想略谈内向超越在中国整个精神传统上究竟发生了哪些基本影响的问题。限于篇幅，这里只能举两个互相关联的例证以见梗概。

第一，由于内向超越预设了“心”为“天”与“人”之间的唯一中介，自轴心突破以来“心”在思想史上的地位便在不断提升之中。事实上“心”自始即是孔子从内部重新阐释礼乐的突破点，所以他说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）此所谓“仁”，明

指内在于人心的一种超越精神而言;孟子特别点出"仁,人心也",郭店《五行》篇也说"仁形于内谓之德之行",都抉出了"仁"的性质。至于孟子、庄子以下,各派思想家分别发展了"心"的观念,上面言之已详,不再重复。我们可以断言,大约在西元前4—3世纪之交"心"的重要性已在思想界普遍地建立起来了,但出乎意外,郭店楚简中有一种文字现象竟将这一事实清楚地表露了出来。郭店简中新造以"心"为形符之字很多,而且使用的频率极高,如上"身"下"心"的"仁"字,上"我"下"心"的"义"字,上"化"下"心"的"过"字(不知是否取义于孟子的"所过者化"?)等等。更可注意的是,1977年河北平山出土的"中山三器"中也出现不少以"心"为形符的新字,其时代与郭店简相去不远。可见这一新的文字现象同样发生在北方。庞朴先生说,这也许可以看作是"儒学走向心性论研究,相信人道源于人心的又一表现"[65]。我暂时还不敢于此有所断定,但认为这一提法是值得严肃看待的。以长远影响言,中国学术思想史上并未发展出系统的"神学"(theology)而偏偏产生了一种独特的"心学",与西方的心理学或哲学都截然异趋,以致必须译成"Learning of the Mind/Heart"这样别扭的字样而尚不能达意。对于"心学"贡献最大的当然是宋、明的新儒学。程、朱与陆、王两大流派对于"心"的认知虽分歧甚大,但将"心"放在枢纽的地位则是一致的。关于这一点,我在别处已有所讨论,姑止于此。[66]这里我必须补充一句,宋、明新儒学在佛教心性论挑战之下确曾回到先秦的始点,特别是孟子,重新展开关于"心"的思辨。

第二,与外向超越相反,内向超越的两个特征可以概括如下:一、作为存有与价值之源的"道"有一密道直通于"心",因此不是外在的事物;二、"道"作为超越世界和人伦日用的现实世界,虽然分得清清楚楚,却不是天悬地隔、相去甚远的两极。这两个世界可以说是"不

即不离"的关系。这一点在先秦文本中随处可以得到印证:《中庸》引孔子语"道不远人。人之为道而远人,不可以为道"(第 13 章);孟子曰:"道在迩而求诸远"(《离娄上》)。又如《老子》"道之出口,淡乎其无味"(第 35 章),其涵义也可以理解为"道之终极关怀与百姓人伦日用相贯通、相融会"[67]。《庄子·知北游》中一则寓言不但强调"道"之"无所不在",而且更以"每下愈况"的方式打破"道"高不可攀的成见。我相信,大概由于中国超越世界与现实世界之间的关系和西方的两极化与尖锐对立有所不同,西方学人才判定中国的轴心突破属于"最不激进"或"最为保守"的一型(见第二节引史华慈与帕森斯语)。

现在曲终奏雅,让我试对中国的两个世界何以竟形成一种"不即不离"的关系提出一点推测。这样我必须重新回到"心"的问题。如前所示,作为"天"、"人"之间唯一中介的"心"具有一大妙用,即能通过修炼而将"道"转化为人的内在之"德",但换一个角度,我们可以肯定地说,"心"是现实世界(人伦日用)与超越世界(道)的唯一交合之点。正是在这一关联上,我提议对"人心"、"道心"这一对概念略作检视。

一提及这两个概念,读者最先想到的必然是伪古文《尚书·大禹谟》中所谓虞廷传心十六字:"人心惟危,道心惟微;惟精惟一,允执厥中。"我们都知道,"人心"、"道心"之分在宋明思想史上发挥过无与伦比的重大作用,无论是程、朱派或陆、王派都信奉之而不疑;"天理"与"人欲"之辨即以"道心"、"人心"之分为始点。但自阎若璩(1636—1704)辨伪以来,《大禹谟》"传心"十六字之伪已成定论,"道心"、"人心"的概念在清代已少有人问津。我重提这一对概念当然不是要翻《大禹谟》的伪案,那是不可能的事。相反地,正是因为此一伪案,我才深切认识到"人心"、"道心"在中国轴心时代思想史上的重要性。

阎若璩考证《大禹谟》"句句有本"，揭示"人心"、"道心"两句最初见于《荀子·解蔽》篇，原文如下：

故《道经》曰："人心之危，道心之微。"

可知"道心"、"人心"源出当时流传的《道经》。据近人研究，《解蔽》或是荀子早年（大约前285）在稷下时所作。[68]因此我们大致可以推断，这部《道经》最迟也应出现在西元前4世纪中叶之前，否则不可能以经典的身份流通于世并为荀子所引用。此书并非《老子》书中的同名部分，而且也未必出于道家，因为严格地说，"道家"名称在先秦时期尚未成立。从荀子的引用和以后被收入伪《大禹谟》之中，可以推测《道经》很可能是儒家作品。无论如何，"人心"、"道心"之别为思想界所接受是一个很有意义的信号，表示内向超越已进入相当成熟的阶段。

《道经》以"人心之危"与"道心之微"对举，将二者之间的紧张充分地显露了出来，这和现实世界（人伦日用）与超越世界（道）之间的紧张似乎密切相关。"道心"和"人心"究竟是一心还是二心，历来争论既大且多，此处无法展开讨论。如就《荀子》一书而言，我相信是指同一"心"的两种相反但又相成的倾向。荀子本人在《正名》篇中便曾有过"以仁心说"、"以学心听"、"以公心辨"的用法，明指同一心的三种不同的运作方式。不但如此，荀子在引《道经》之后接着发议论说：

危微之几，惟明君子而后能知之。故人心譬如槃水，正错而勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见须眉而察理矣。微风过之，湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。心亦如是矣。（《解蔽》）

"道心"、"人心"是同一"心"的两种状态,他在这几句话中已交代得十分清楚。但"人心"与"道心",正如现实世界与超越世界一样,是不容偏废的。此所以朱熹说:"虽上智不能无人心","虽下愚不能无道心"(《中庸章句序》)。为什么呢?因为我们在现实世界中一切日用常行都离不开"人心",而我们在超越世界中寻求价值之源则不能不依赖"道心"的指引。由于"人心"、"道心"是同一"心"的两种相反但却相成的倾向,这两者之间的关系也是"不即不离"的:就同为一"心"而言,二者是"不离"的,就各有所司而言,则二者又是"不即"的。所以我认为这两个新名词出现在西元前4世纪中叶,是中国内向超越已发展到成熟阶段的可靠信号,"人心"、"道心"之辨在宋、明思想史上能发生深邃而持久的影响,绝不是偶然的。

跋

这篇关于"天人之际"的专论,从酝酿到完稿,先后经历了十二三年之久。但其中足足有十年时间,我已将它置于"放弃了的计划"之列。现在全文即将刊布,我愿意将它的缘起、搁置,以至重生的过程交代出来,以为读者理解之一助。在这篇跋文中,我想说明两个相关的问题:第一,我为什么会选择这样一个超出自己能力之外的研究论题?第二,为什么我最后采取了如文中所表现的特殊论述方式——译文和自撰文交错而出?

1997年春季日本大江健三郎在普林斯顿大学访问,东亚学系发起了一场关于古代东亚"宗教想象"(Religious Imagination)的演讲和讨论会,由大江出面主持。我应邀参加,写了一篇讲词在会中宣读。我讲的是古代礼乐传统怎样通过曲折的变迁,终于引导出轴心突破。早在1977年所撰《古代知识阶层的兴起与发展》一文中,我已

正式提出了这一命题，但当时限于体例，未能充分展开论证。1997年的讲论会给我提供了一个推陈出新的机缘。所以这篇讲词可以说是本文的发端。

我的兴趣被激起之后，欲罢不能，于是在课余之暇断断续续扩大原讲词的论旨，于1999年写成了一篇英文长编，题曰"Between Heaven and Man: An Essay on Origins of the Chinese Mind in Classical Antiquity"，大概有三至四万字。当时的计划是补写较详细的注释之后，以"专题研究"(monograph)的方式单独刊行。为了集思广益，我将已完成的本文部分影印了几十份，分赠友生，希望获得回应，为最后修订的参考。但此时我已不知不觉中卷入朱熹的研究，原来的注释和修订计划便搁置了下来。后来只有两件事值得一提：第一是友人Mary Evelyn Tucker教授知道我有这篇英文论稿，坚邀我写一篇概要加入她正在主编的一部有关古代儒学的论集中，这便是"Between The Heavenly and The Human"，收在*Confucian Spirituality*，Vol. One中(edited by Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker，New York: Crossroad Publishing Company，2003)。第二是香港中文大学中国文化研究所的《二十一世纪》季刊，决定在2000年推出"轴心突破"专号，编者提议将本文第二节"轴心突破与礼乐传统"译成中文，作为该期的一部分。我接受了此议并写了一篇"前言"，刊于《二十一世纪》2000年4月号。除此之外，全稿的其余部分则一直处于尘封状态。

三年前陈弱水先生主编《中国思想史上的重大转型》(现改题为《中国史新论·思想史分册》)，约我参加一份。他早就读过我的赠稿，认为恰好符合他的构想，因此希望我另写一篇浓缩的中文本，作为书中的一章。我当时一诺无辞，但没有想到我的健康忽然不肯合作，竟无法如期交卷。弱水体谅我的困难，提议将英文稿第一、第三、

第四、第五各节译成中文，加上已刊布的第二节，合为一文，再由我添写一节简短的结束语，以了结这一重公案。这样的安排事实上已将我的工作负担减到无可再少的境地，我当即以感激的心情接受了弱水的新建议。

译稿不但兼信与达之长，而且将所引经典文本一一还原，超出了我的最高期待。但是通读全稿之后，我发现我的工作负担之重竟远超乎最初估计之上。首先是全文的注释问题。译者根据原稿的注脚号码，要求我补出所参考过的第二手资料。十几年前撰写初稿时，我曾将这些资料，特别是现代学人的研究成果，一一记在眉端，以备他日注释之用。但由于时间太久了，原稿竟遍寻不获，使我十分沮丧。如果不是承诺在先，不容半途而废，我大概只好放弃整个计划了，何况注释并不仅仅是恢复旧注，更重要的是增添新注以尽量吸收最近十几年来与本文多方面密切相关的新创获。仅此一项的工作量便已使我有不胜负荷之感，而更出意外的则是全稿的修订和增补最后竟逼使我对于先秦原始典籍（包括新发现的简帛在内）重作了一次全面而系统的研究。

修订的必要起于中西论证方式的歧异。我的原稿是英文，以西方读者为对象，自然采用了西方的论证方式。这次通读中译本，我感觉有些地方在中文里应该换一种说法，而另一些地方则似乎应多引经典原文以增强说服力。这当然是因为中国原有的论证方式与西方不同。中、西在这一方面的差异是很复杂的，但不妨作一高度概括性的区分：中国的“考证”传统源远流长，一般而言，重“证”（evidence）更甚于“论”（argument）；西方则自始即发展了论辩之术（rhetoric），因而特别重视“论”的说服功能（persuasion）。所以我的修订大致是在“论”的部分力求紧凑或“重新述说”（reformulation）；在“证”的部分则尽量引用原文。修订最初是局部的，但一旦开始便逐渐扩大范围，

最后竟从修订一跃而增写新篇。《"天人合一"的历史演变》和《结局：内向超越》两篇长文都是这次新写的；我以原稿中未能充分展开讨论的一些重要论题为核心，遍考先秦文本，作了比较透彻的发挥。我希望这些修订和增补可以加强我的论证在中文语境中的说服力。

但是全部修订和扩大的工作完成之后，我立即遇到了一个新的难题：译文全稿不过四万字左右，而新写的部分竟超过六万言，已非一篇论文的空间所能容纳。经过和弱水的往复商讨，我们决定让全稿以专题研究（monograph）的方式单独刊行，然后由我另写一篇综合性的提纲，将第二度研究的新收获溶入其中，作为全文的总结。第六节"从天人合一到内向超越"便是这一决定的产品。不过这里不妨补说一句，这一节虽建立在专书最后两章的基础上面，但重点和呈现方式却略有不同，所以繁简二本仍有可以互相参照之处。

最后，我必须向两位译者，傅扬先生和毛元亨先生，致最诚挚的感谢：如果没有他们所提供的出色当行的译稿，这部久已"放弃了的计划"大概便不会有浴火重生的机会了。

余英时
2011年10月16日
于普林斯顿

注释

[1] 可参看陈寅恪《陶渊明之思想与清谈之关系》，收在《金明馆丛稿初编》（北京：生活·读书·新知三联书店，2001），页201—229。

[2] 见曾运乾《尚书正读》（北京：中华书局，1964），页279—280。

[3] David N. Keightley, *Sources of shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China* (Berkeley: University of California Press, 1978),

p.31.

[4] 同上,p. 136.

[5] 陈梦家:《商代的神话与巫术》,《燕京学报》20(1936,北京):535。并可参看 K.C.Chang(张光直),"Shang Shamans,"in Williard J. Peterson, Andrew Plaks and Ying-Shih Yü,eds.,*The power of Culture:Studies in Chinese Cultural History*(Hong Kong:The Chinese University Press, 1994),pp. 10—36.最近关于古代巫的地位问题及不同观点的讨论,可看 Fu-shih Lin(林富士),"The Image and Status of Shamans in Ancient China," in John Lagerwey and Marc Kalinowski, eds., *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han(1250BC — 220AD)*(Leiden and Boston: Brill,2009),esp. pp. 399—401.

[6] 关于这一主流看法,现代论著极多,无法在此一一列举。最近根据周代铭文和经典文本,对此问题作简要讨论的,可看小南一郎《古代中国:天命と青铜器》(京都:京都大学学术出版会,2006),第五章"天命の実態と機能",页 179—200。

[7] 关于这一点,可看傅斯年《性命古训辨证》中卷第一章"周初人之'帝'、'天'",收在《傅斯年全集》(台北:联经,1980),第二册,页 265—278。

[8] 曾运乾:《尚书正读》,页 35。

[9] 见 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, English Translation by Michael Bullock, New Haven: Yale University Press, 1953. (Original Title: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis Verlag, 1949).

[10] 讨论文献太多了,在此不能备列,但最重要的有三个论集:1.Benjamin I. Schwartz, ed., *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millenium B.C.*, *Daedalus* 104.2(1975, Spring); 2. S. N. Eisenstadt, ed. *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations*(Albany: State University of New York Press, 1986); 3. Johann P. Arnason, S.N. Eisenstadt, and Björn Wittrock, eds., *Axial Civilizations and World History*(Leiden and Boston: Brill, 2005).

[11] 见 Benjamin I. Schwartz, "The Age of Transcendence," *Daedalus* 104. 2:3.

[12] 见 Talcott Parsons, "'The Intellectual:' A Social Role Category," in Philip Rieff, ed., *On Intellectuals: Theoretical Studies, Case studies*(Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor, 1970),p. 7.

[13] 见 Benjamin I. Schwartz, "Transcendence in Ancient China," *Daedalus* 104.2:60.

[14] Eric Weil, "What is a Breakthrough in History?," *Daedalus* 104.

2:21－36.

[15] Max Weber, *Economy and Society*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich(University of California Press, 1978), vol.1, pp.502－503.

[16] 胡适:《说儒》,收在《胡适全集》(合肥:安徽教育出版社,2003),第4卷,页80－81。

[17] Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (New York: Vintage Books, 1989), p.96.

[18] Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2nd paperback printing, 1974), pp.21－27.

[19] Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, p. 162, note 1.

[20] 杨伯峻:《春秋左传注》(台北:洪业,修订本,1993)《前言》页41综合诸说,推测成书在西元前403至389年之间。Burton Watson在《左传》选译的《导论》中引日本学者的说法,以《左传》成书当在西元前320年。见Burton Watson, *The Tso Chuan: Selections from China's Oldest Narrative History* (New York: Columbia University Press, 1989), p.xv, note 4.至于《论语》的编著年代,杨伯峻与日本学者山下寅次所得结论则基本上一致,即在西元前479(孔子卒年)与前400年(子思卒年)之间,见杨伯峻《论语译注》(北京:中华书局,1962),页6,注2。

[21] 见陈梦家《殷虚卜辞综述》(北京:科学出版社,1956),页599－603。

[22] Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, pp.3－4.

[23] Talcott Parsons, "Introduction," In Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1964), pp. xxxiii-xxxiv.

[24] Max Weber, *Economy and Society*, vol.1, p.506.

[25] D.C. Lau(刘殿爵)tr., *The Analects* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1992), p.xxvii.

[26] 小野泽精一:《齊魯の學における気の概念》,收在小野泽精一、福永光司、山井涌编《気の思想》(东京:东京大学出版会,1978),页64。译文见李庆译《气的思想》(上海:上海人民出版社,1990),页60。

[27] 冯友兰:《中国哲学史》(上海:商务印书馆,1934),上册,页251。

[28] D.C. Lau tr., *Mencius* (Harmondsworth: Penguin, 1970), "Introduction," p. 28.中译引自胡应章译《英译〈孟子〉导论》,收在《采掇英华》编辑委员会编《采掇英华:刘殿爵教授论著中译集》(香港:香港中文大学出版社,2004),页109。

[29] K.C. Chang, *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 44－80.中译

见张光直著，郭净译《美术、神话与祭祀》（沈阳：辽宁教育出版社，1988），第三、第四章。

［30］ 参见 Julia Ching, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*(Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 178—180.

［31］ 关于《内业》篇"精气"与"鬼神"的问题，近十余年来中外专家讨论很多，不能一一涉及。就我阅览所及，以裘锡圭先生《稷下道家精气说的研究》一文为最有贡献（见陈鼓应主编，《道家文化研究》第二辑，上海：上海古籍出版社，1992，页 167—192）。他以，"精气"与"鬼神"异名而同实，甚至也肯定"精气"即"道"，这些看法都是我能同意的。不过我要进一步指出："鬼神"是长期以来巫的用语，"精气"则是轴心突破后思想家的用语，后者脱胎于前者，故仍带有神秘性质。西方学者中以《内业》代表从巫的背景转到哲学层面的精神修养，则有葛瑞汉（A.C.Graham）先生，见他的 *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*(La Salle, Illinois: Open Court, 1989), pp. 100—105.

［32］ David Hawkes tr., *Ch'u Tz'u: The Songs of the South: An Ancient Chinese Anthology*(Boston: Beacon Press, 1962), p.35.

［33］ 见 W. Allyn Rickett, *Guanzi: Political, Economic, and philosophical Essays from Early China: A Study and Translation*(Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985), vol.1, p.96.

［34］ 胡适：《说儒》，收在《胡适全集》，第 4 卷，页 1—113。

［35］ 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》（北京：人民出版社，1992），页 411—422。

［36］ 引自陈松长、廖明春《帛书〈二三子问〉、〈易议〉释史》，收在陈鼓应主编《道家文化研究》第三辑（上海：上海古籍出版社，1993），页 435。

［37］ 见陈梦家《殷虚卜辞综述》，页 572。

［38］ Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, translated from French by William R. Trask(Princeton, N.J.: Princeton University Press, second paperback edition, 2004), p. 489, note 106.

［39］ 同上，p.103.

［40］ 我最初所用的是 B.Jowett 的译本 *The Dialogues of Plato*(New York: Random House, 1937), vol.1, p.444.最近有新译本，即 G.M.A. Grube Tr., *Phaedo*, in John M. Cooper, ed., *Plato: Complete Works*(Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., 1997), p.53.我曾比较两本，Jowett 的"music"，Grube 译作"arts"，余无大异同。

［41］ E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*(Berkeley and Los Angeles:

University of California Press,1951),p.209.

[42] Wm. T. de Bary, *The Trouble with Confucianism* (Cambridge, Mass: Harvard University Press,1991),pp.11—12.

[43] 冯友兰:《中国哲学史》,上册,页82—83。

[44] E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p.210.

[45] 狩野直喜:《支那上代の巫、巫咸に就いて》(1916),收在他的《支那學文藪》(京都:弘文堂书店,昭和七年[1927])中,页23—39。

[46] 见陈梦家《殷虚卜辞综述》,页573。

[47] 见James Legge, *The Shoo King*, vol. III of *The Chinese Classics: with a translation, critical and exegetical notes, prelegomena, and copious indexes* (Hong Kong: Hong Kong University Press, second edition, 1960), p. 353.

[48] 见孙诒让《周礼正义》(台北:商务印书馆,国学基本丛书本,1967),卷35,第10册,页8—12。关于周公是一大巫,可看加藤常贤《中国古代文化の研究》(东京:二松学会大学出版部,1980),页366—367。

[49] 关于周公与巫的关系,可参考加藤常贤《中国古代文化の研究》,页55—56;376—386。

[50] 见Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (New York: Harper & Row,1972),p.3.

[51] 金岳霖以西方为比较而概括"中国哲学",便特举"天人合一"(the unity of nature and man)为其中的一个主要项目。见Yueh-lin Chin, "Chinese Philosophy," in *Social Sciences in China*, vol.I, no. 1(March, 1980),pp. 83—93.关于"天人"及其他相关的"合一"的讨论,见pp.87—91.

[52] 苏秉琦:《中国文明起源新探》(香港:商务印书馆,1997),页124。

[53] 郭沫若:《先秦天道观之进展》,收在氏著《青铜时代》(北京:人民出版社,1954),页20。

[54] 《尚书注疏》,《十三经注疏》本(南昌:嘉庆二十年[1815]),卷4,页24a。

[55] 《周礼·春官宗伯·神士》:"凡以神士者无数。以其艺为之贵贱之等。"郑玄注曰:"以神士者,男巫之俊,有学问才知者。艺谓礼、乐、射、御、书、数。"但孙诒让在遍引相关资料加以分析之后,下断案说:"故知此神士是巫。……案此艺,当谓技能,即指事神之事,不涉六艺也。"见《周礼正义》(台北:商务印书馆,国学基本丛书本,1967),卷32,第9册,页34—35。孙氏肯定了"神士"即巫,但不同意郑玄解"艺"为"六艺",而推断为"事神"的"技能"。其说至确,与现代萨满研究专家认为"萨满的通神能力"("shamanic powers")为特殊的"技能"("techniques")不谋而合。参看Mircea

Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, chaps. 3 and 4.

[56] 见 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, *pp*. 2—3.

[57] Mircea Eliade, *Shamanism*, p. 43; p. 84.

[58] Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, vol. 3: *From Muhammad to the Age of Reforms* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1985), pp. 15—16.

[59] 见陈奇猷校注《韩非子集释》(上海:上海人民出版社,1974),上册,页137,注66。关于《内业》、《心术》诸篇中"神"与"道"以及其他相关的名词和意义,可参看柴田清继《"管子"四篇におけろ神と道》,《日本中国学会报》36(1984):12—24。

[60] 见刘昕岚《郭店楚简〈性自命出〉篇笺释》,收在武汉大学中国文化研究院编《郭店楚简国际学术研讨会论文集》(武汉:湖北人民出版社,2000),页335。

[61] 庞朴:《天人三式——郭店楚简所见天人关系试说》,收在武汉大学中国文化研究院编《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,页32—33。关于《五行》篇的种种争论,可参看梁涛《郭店竹简与思孟学派》(北京:中国人民大学出版社,2008),第四章,特别是页184—207。

[62] Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), p. 123.

[63] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100—600)* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1971), pp. 35—36; 295—297.

[64] G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, tr. J. Sibree (New York: Dover, 1956), P. 378.

[65] 见庞朴《郢书燕说——郭店楚简中山三器心旁文字试说》,收在武汉大学中国文化研究院编《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,页37—42;引语见页41。

[66] 略见我的"Between the Heavenly and the Human," in Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, eds., *Confucian Spirituality* (New York: Crossroad Pub. Company, 2003—2004), pp. 76—78.

[67] 刘笑敢:《老子古今》(北京:中国社会科学出版社,2006),上卷,页365。

[68] 见 John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vol. I (Stanford, Calif: Stanford University press, 1988), pp. 4—7.

接受克鲁格人文奖讲词

成为2006年克鲁格奖(John W. Kluge Prize)的共同得主，我深感荣幸，并表示感谢。然而经过自我反省，我认识到今天我得以在这里的主要理由，是要透过我来表达对中国文化传统和作为一门学科的中国思想史的尊敬，前者是我终身学术追求的科目，而后者则是我所选择的专门领域。

在1940年代，我对中国历史和文化研究开始产生浓厚的兴趣，那时，中国的历史思考正陷于一种实证主义和反传统的模式中。中国整个过去都被负面看待，无论何种看起来像是独特的中国的东西，都被解释成是对于以西方历史发展为代表的文明进步的普遍模式的一种背离。其结果，中国文化传统各个方面的研究，从哲学、法律、宗教到文学和艺术，常常等同于谴责和控告。毋须赘言，那时我对中国文化的认同，更要紧的也是对我个人的认同，处于一种完全的迷失中。幸运的是，我能够在香港完成我的大学教育，并继而在我现已入籍的美国攻读研究院。

当我的知识视野随着时间而逐渐开阔，我开始明白的真相是我们必须清楚地认识到中国文化是一种具有自己明显特征的原生传统。中国文化开始清晰呈现出她的特定形态是在孔子(西元前551

至479年)的时代,这在古代世界是一个非常重要的年代,在西方以轴心时代而著称。人们已经观察到,在这个时期,包括中国、印度、波斯、以色列和希腊在内的几个高度发达的文化发生了一种精神觉醒或"突破"。它所产生的形式或是哲学推理,或是后神话的宗教想象,或如中国那样,是一种道德—哲学—宗教的意识的混合体。这一觉醒直接导致了现实世界与超现实世界的区分。作为一种新视野,超现实世界使思想者——他们或者是哲学家,或者是先知,或者是圣贤——拥有必要的超越观点,从而能够反思与批判性地检视与质疑现实世界。这便是通常所知的轴心时代的原创超越,但其确切形态、经验内容和历史过程则每个文化各不相同。这种超越的原创性在于它对涉身于其中的文化产生持久的塑造性影响。

孔子时代中国的原创超越的一个结果是出现了最重要的"道"的观念,它是相对于日常生活的现实世界的超现实世界的一个象征。但是,中国这个"道"的超越世界从最开始便被认为是与日常生活的现实世界彼此相关的,这与处于轴心突破中的其他古代文化迥然不同。例如,柏拉图认为存在着一个看不见的永恒世界,而现实世界只不过是它苍白的复制,这种概念在早期中国哲学的图景中是全然没有的。在中国的宗教传统中,像基督教那样将神的世界与人的世界决然二分的类型也不存在。我们在中国诸子百家的思想中,找不到任何与早期佛教极端否定世界、强调空无相类似的观点。相反,"道"的世界从不远离人的世界,正如孔子讲得好:"道不远人。人之为道而远人,不可以为道。"而且我要马上讲,"道"的这一观念并非只是孔子及其追随者拥有,包括老子、墨子、庄子在内的中国轴心时代所有的主要思想家都共享这一观念。他们共同相信,"道"虽是隐藏的,但在人的世界中却无处不发生作用,即便是只有普通理解力的男女在其日常生活中也能或多或少地体会并实践它。的确,轴心时代的原

创观念，尤其是儒家与道家的观念，对于此后许多世纪的中国人的生活产生了日渐增长和日渐深刻的影响，因此，认为“道”和历史构成了中国文明的内核与外形，并不夸张。

在本质上把中国文化传统视为固有起源和独立生长的前提下，我在过去几十年里尝试沿着两条主要线索来研究中国历史。第一，中国文化必须按其自身的逻辑并同时从比较的角度来加以理解。所谓的“比较的角度”，我指的是在早期中华帝国时代的印度佛教，和16世纪以来的西方文化。毋须赘言，19世纪中国与西方的第二次相遇是震撼世界的历史性事件。从20世纪初开始，中国人的思想在很大程度上专注于中西相对的问题。仅仅用自身的逻辑而没有比较的角度来解释中国的过去，无疑会有掉入简单的中国中心主义之古老窠臼的危险。

第二，在我对从古代到20世纪的中国思想史、社会史和文化史的研究中，我总是将焦点放在历史阶段的转变时期。无论是轴心时代以前，还是轴心时代及其以后，中国与其他文明相比，其悠久历史的延续性尤其显著。但是，在中国历史的演进中，连续与变化是始终并存的。因此，我使自己的研究设定在两个目标，首先是弄清楚中国历史上重要的思想、社会和文化变迁，其次是尽可能辨识中国历史变迁的独特模式。中国历史上这些意义深远的变迁常常超出了朝代更替的意义。虽然“朝代循环”的观念长期被传统中国所奉行，而且短时间内也在西方流行，但这是个很误导的观念。20世纪初期，中国的历史学家以其日本同行为榜样，开始按照西方的历史模式重新建构和重新解释中国历史。此后便通常认为，中国一定曾经历过与西方历史相似的发展阶段。在20世纪前半期，中国的历史学家采用早期欧洲的断代模式，将中国历史分成古代、中世纪和近现代；1949年以后，则以马克思—史达林主义者的五阶段论取而代之。后者在今

日中国仍为正统，即便在实际的研究中不总是这样，至少在理论上仍是如此。这种削足适履的方法，无论它有什么其他的优点，不可能对作为一种固有传统的中国文化作出完全合理的评估。我确信，只有通过关注中国历史变迁的独特过程与方式，我们才有可能更清晰地看到这个伟大的文化传统是如何在其内在活力的推动下（这种活力虽不是唯一的因素，但却是主要的因素）从一个阶段走向另一个阶段。

现在容我转到另一个问题：作为两个不同的价值系统，在历史的视野里中国文化是如何与西方文化相对照的？刚才提到，我最初接触这个问题是在 1940 年代后期，那时中西相对的一系列问题支配了整个中国思想界。此后，这些问题从来没有在我的意识之外。我在美国生活已达半个世纪，当我时常在两个文化之间游移时，这些问题对我来说已经具有了一种真实的存在意义。经过一些最初的心理调适，我早已能在接受美国的生活方式的同时保留我的中国文化认同。然而，中国文化是否能和西方的核心价值相容，我们最好的导引还是来自于中国历史本身。

中国初遇近代西方是在 16 世纪末，那时耶稣会教士来到东亚传教。对文化敏感的利玛窦，当他在 1583 年到达中国时，很快发现当时中国的宗教氛围是极其宽容的。儒、佛、道基本上被视为可以合一的事物。事实上，在王阳明（1472 至 1529 年）的影响下，晚明的儒家确信三教各自掌握了同一种“道”的一个面向。正是这种对宗教的宽容精神使得利玛窦在传教方面取得非凡的成功，许多儒家精英人物皈依了基督教，其中特别值得注意的是被称为“传道三柱石”的徐光启（1562 至 1633 年）、李之藻（1565 至 1630 年）和杨廷筠（1557 至 1627 年）。儒家相信人同此心以及得“道”的普世性，这使一些儒家转而支持儒耶的结合，儒家的“道”至此扩展到将基督教也包括进来

了。中国与西方在宗教层面上的这种早期关系,无论如何都不可能被解释成为一种冲突。

在 19 世纪末,也还是一批思想开放的儒家首先热情地接受了在近代西方占主导地位的价值与理念,像民主、自由、平等、法治、个人的自主性,以及最重要的人权等等。当他们中的一些人第一次访问欧美并停留足够的时间做第一手观察时,首先给他们留下深刻印象的都是西方宪政民主的理念与制度。协助理雅各(James Legge)英译儒家经典的王韬(1828 至 1897 年)在 1870 年从英国回到香港时,就把英国的政治与法律捧上了天。王韬可能是第一个使用“民主”这一中文术语的儒家学者,他对晚清的儒家政治思想起了相当大的影响。到了上世纪初,中国出现了以今文经学和古文经学而著称的两个相对立的儒家学派,两派虽然各有一套,但都倡导民主。前者赞成立宪制,后者推动共和制。王韬曾将英国政治与司法比作儒家经典中所描述的三代,也许是受此启发,今古文经学两派开始有系统地在早期儒家文献中寻求民主观念的起源和演化。显然,在这样做的过程中,他们已经把中西文化的相容性看作是理所当然的了。

最后,我想就“人权”说几句话。就像“民主”这个词,作为一个术语,“人权”是西方特有的,在传统儒家的话语中不存在。但是,如果我们同意联合国 1948 年的共同宣言中关于“人权”的界定,即人权是对共同人道和人类尊严的双重承认,那么我们也完全可在不使用“人权”这一西方术语的情况下来谈儒家的“人权”理念。在《论语》、《孟子》和其他早期文献中就已经清楚地论述了对共同人道的承认和对人类尊严的尊重的观念。了不起的是,最迟到西元 1 世纪,在皇帝的诏书中,儒家强调人类尊严的观点已被公开引用来作为禁止买卖和杀戮奴隶的充分依据。在西元 9 年和 35 年颁布的帝王诏书中都引述了孔子的同一句名言:“天地之性人为贵。”奴隶作为一种制度,从

来没有被儒家接受为合法。正是儒家的人道主义，才使得晚清儒家如此欣然地接受西方的人权理论与实践。

如果历史是一种指引，那么中西文化之间在基本价值上似乎存在着大量重叠的共识。中国的"道"毕竟就是对共同人道和人类尊严的承认。我比以往任何时候都更坚信，一旦中国文化回到"道"的主流，中国相对的一系列问题也将随之而终结。

注：本文由何俊先生译。克鲁格人文与社会科学终身成就奖是美国国会图书馆颁发的一个奖项，对象是在人文研究范畴做出重大和深远的贡献的学者，由电视大亨约翰·克鲁格资助，于 2003 年设立，此奖的授奖对象不分国籍和语言。余英时先生在 2006 年与美国历史学家约翰·霍普·弗兰克林共享这一奖项。

编者后记

《余英时文集》自2004年由广西师范大学出版社首次出版发行以来，至此已经结集出版了12卷。在过去近十年中，中国大陆和港台都以各种形式发表了余英时先生的大量作品。虽然品种丰富多彩，但是全面收集出版余先生著作的出版品，仍然仅此《文集》一部。出版品种繁多，固然为读者接触了解余先生的学术和思想提供了方便，但是缺乏系统性，且有重复出版的现象。读者要对余先生的学术有一全面系统的了解，《文集》所做的收集整理工作就尤其重要。余先生以八旬高龄仍笔耕不辍，新的著作不断发表。《文集》编辑自始即采取了开放原则，一面系统收集余先生以前的旧作，一面使新作品不断集结纳入。不同于其他的出版系列或集子，《余英时文集》以全面完整地收集出版余先生的学术思想和研究成果为宗旨，力图给读者提供系统阅读的捷径，一步到位。

《余英时文集》用简体字在大陆出版的过程中，编辑采取的基本原则是集而不选、删而不改，因此我们在编辑过程中做了细致的工作。在保持原文基本思想内容完整的前提下，做了文字上的删减；如

果删减太多以致影响文章结构，则将整篇暂时拿掉。《文集》各卷，将所收文章分门别类按内容主题编排，每卷集结主题相近的文章，相对自成体系。读者既可全套购买，也可以单本购买阅读。

在《文集》第十一、十二卷出版之际，广西师范大学出版社同时将原已经出版的十卷改为精装本，一并重印发行，以满足广大读者的需求。《文集》第十一、十二卷集结了前十卷未收入的文章以及近来余先生的新作。第十一卷《论学会友》收集余先生所写序文18篇，以及《未尽的才情——从〈日记〉看顾颉刚的内心世界》一篇长文。18篇序文主要包括为友人和其他学者的著作所作的序，其中既有老朋友也有未曾谋面的"神交"之友。余先生对每篇序文的撰写都十分认真，投入极大的心力。对为之作序的每一本书，必细读全书以把握作者的整体思路，并进行阐发。这些文章从不同角度展现了余先生的治学风格和学术精神。第十二卷《国学与中国人文》，大部分收录了2007年以来有关中国人文研究的发展的文章，包括对近年来中国大陆出现的"国学热"社会化的复杂现象的探讨，检讨了"国学"和中国人文研究的关系，及其发展演变过程和前景，指出"中国自有一个源远流长的人文研究传统，这一传统虽在近百年中受过西学的不断刷新，却仍然未失其原有的文化身份(cultural identity)。但国学必须继续保持它向西方人文社会科学的开放性……所不同者，西学不应再被视为'科学之律令'或普世的真理，它将作为参考比较的材料而出现在国学研究的领域。作为参考比较的材料，国学家对于西学则应只嫌其少，不厌其多，这是我个人深信不疑的"，"今天是中国人文研究摆脱西方中心取向、重新出发的时候了"。

余英时先生一生勤奋治学，著作等身，用中英文发表了大量的学

术和时论文章。以求全为宗旨的《余英时文集》虽然已经出版十二卷，但也仅仅收集了余先生文论的一部分，远远没有达到其目标。今后将有更多新卷不断出版。在中文卷之后，计划编辑英文各卷，以飨学界及其他广大读者。

我开始编辑余先生的文集是个很偶然的机会。1997年，我在科罗拉多大学波德校区东亚图书馆工作，和定居波德的刘再复、李泽厚老师两家经常一起聚会，是非常要好的朋友。当时，余先生的作品虽然在海外包括欧美及除中国大陆以外的亚洲地区已经非常著名，尤其是在台湾已有几十种专书出版，但是在中文阅读人口最集中的中国大陆，余先生的作品却鲜为人知。当时，在大陆出版的余英时作品总共仅有4种，即《士与中国文化》(上海人民出版社，1987)，《中国思想传统的现代诠释》(江苏人民出版社，1989)，《内在超越之路：余英时新儒学论著辑要》(中国广播电视出版社，1992，《现代新儒学辑要丛书》)，《钱穆与中国文化》(上海远东出版社，1994)。鉴于这种形势，刘再复老师建议我利用图书馆工作之便，全面收集余先生的著作，用简体字在大陆出版发行，将余先生的学术和思想系统地介绍给中国大陆的广大读者。刘老师并亲自给余先生写信，推荐我。当时，我虽然和余先生还未曾相识，但久仰余先生学识渊博和高尚的品格；虽未有幸做余先生的学生，但是我的博士导师——艾恺教授，在哈佛读书时，余先生曾是他的博导之一，我也因而从艾老师那里间接地受到余先生学术思想的一些影响。编辑《余英时文集》对我来说虽然是挑战，但是充满吸引力，因为这给我提供一个系统学习余先生学术思想的好机会。所以，我非常兴奋，热切地承担了此重任。在编辑过程中，常为余先生勤奋著述和谨严的治学精神所感动，更为余先生对中

国文化的关怀和执着而深受感染。

我虽然是学历史的，但是所学专业为近现代史。原本研读方向是国际关系史，直到博士论文阶段才改攻中国史，中国古代史的功底很单薄。加之我所从事的工作是图书馆管理，每天可用以读史研究的时间相对少之又少。编辑《余英时文集》实际上我是不够资格的。余先生身为世界著名史学大师，学贯中西、会通古今，但是对我这个不够格的编辑却十分尊重，给予慷慨的信任和支持。

在《余英时文集》出版十周年将到之际，我要首先衷心感谢余先生的信任和支持。并感谢广西师范大学出版社何林夏社长，这十年来对《文集》的编辑出版的远见卓识以及所做的大量工作，《文集》最初的设计他都给予了很好的建议，并在有些出版社掂量得失的时候，毅然上马这项意义深远的大工程。我还要感谢出版社的雷回兴女士和几位责编，如现已调离广西师大出版社的吴晓妮，以及现任责编李琳和虞劲松等。感谢他们默契的合作和辛劳的工作，使《文集》顺利付梓，在国内外广泛发行。

沈志佳

2013年7月

上架建议：历史·思想

ISBN 978-7-5495-1839-5



定价：46.00元

[General Information]
书名=新民说　余英时文集　第12卷　国学与中国人文
作者=余英时，沈志佳著
页数=316
SS号=13596188
出版日期=2014.06
出版社=广西师范大学出版社